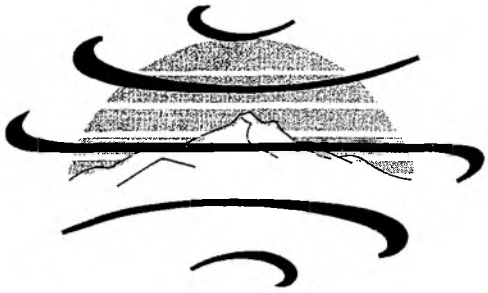


Dâvud el-Kayserî

MUKADDEMAT

İbn Arabî
Istılahâtu's-Sûfiyye

Prof. Dr. Hasan Şahin Doç. Dr. Turan Koç Dr. Seyfullah Sevim

KAYSERİ BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ 1869

1997

KAYSERİ BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ
KÜLTÜR YAYINLARI NO:23
Basım Yılı:1997
Adres: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Müdürlüğü

Teknik Yapım: Türkuvaz *Tel:0-352-33 66 000*

ISBN: 975-8046-23-3

SUNUŞ

Şehirler milletlerin tarihi tecrübesinin somutlaştığı mekanlardır. Bu açıdan bakıldığında Kayseri, İslam medeniyeti içinde geçen tarihimizin daha çok Selçuklu döneminin izlerini taşır. Selçuklu döneminden kalma çok sayıda medrese, cami, hamam ve türbe gibi yapılar Kayser'inin tarihî dokusunu oluşturur. Günümüzde dimdik ayakta duran bu yapilar, şehrin kuruluşunda olduğu kadar, modern yerleşim planı açısından da hâlâ etkili olmaktadır.

Tarihte önemli kültür ve medeniyet merkezi olmuş şehirlerde büyük kişilerin de, en az mimarî doku kadar önemli bir yeri vardır. Kayseri, tarihimizde" Makarr-ı Ülema"(Alimler Yurdu) olarak bilinir. Başta Selçuklular döneminde olmak üzere, Osmanlı döneminde ve günümüzde çok sayıda alim, düşünür ve sanatçı yetişmiştir. Davud el-Kayseri bunların en ünlülerindendir.

Davud el-Kayseri bilgi birikimi ve görüşleriyle Osmanlıların kuruluş döneminde etkili olmuş, dünya çapında tanınan bir filozof ve mutasavvıftır. İznik medreselerinin kuruluşunda başmüderris, Orhan Bey zamanında devletin ilk müftüsü, dolayısıyla ilk şeyhülislamı payesini kazanmıştır.

Davud el-Kayseri'nin bağlı bulunduğu ibn Arabi düşünce okulu, gerek kendi düşünce tarihimizde gerekse dünya çapında etkisini duyurmuştur. Davud el-Kayseri'nin günümüzde fazla tanınmayan eserleri, kültür ve düşünce tarihimizin temel kaynaklarındandır.

Böylesine ünlü olmasına rağmen, kendi hemşehrilerince bile yeterince bilinmeyen Davud el-Kayseri'nin felsefe ve tasavvufla ilgili kitap ve risalelerini hem özgün Arapça metni, hem de Türkçe çevirisi ile yayımlamayı planlamış bulunuyoruz. ***Er-Resail*** ve Türkçe çevirisi ile birlikte yayımladığımız ***Mukaddemat*** bu uğurdaki gayretlerimizin ilk ürünleridir.

Ayrıca "12. ve 14. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayseri" konulu uluslararası nitelikte bir bilimsel toplantı gerçekleştirmeyi düşünüyoruz. Bu toplantı sonunda önemli bilgilerin gün yüzüne çıkacağına inanıyorum.

Kitapların yayına hazırlanması ve basımında emeği geçen tüm yazar ve araştırmacılarımıza, mesai arkadaşlarıma şükranlarımı arz eder, bu çalışmaların kültürümüz ve insanımız için hayırlara vesile olmasını dilerim.

Doç.Dr.Şükrü KARATEPE
Kayseri Büyükşehir Belediye Başkanı

PREFACE

In the history of Islamic civilization towns and cities are the places where historical experience and heritage were developed, consolidated and exibited. When we look at it from this perspective, Kayseri mostly carries the marks of the Seljuk period. Several madrasas (educational institutions), mosques, Turkish baths and tombs make up the historical texture of the city. These buildings which are still in good condition and in use were effective in the establishment of Kayseri and today still effect the modern settlement plans of the city.

Throughout history, in the towns and cities which became centres of culture and civilization, notable personalities are as important as architectural texture to say the least. In our history Kayseri is known as "Maqarr-i ulamâ " (the dwelling place of the learned men). Especially during the Seljuk period, as well as in the ottoman era and in the present day many scholars, learned men, philosophers and artisans were/are born and bred in Kayseri. Daud al-Quaysari is one of the most famous of them. He, with his vast knowledge and views, was a philosopher and mystic (sufi) of great renown and was very influential during the establishment period of the ottoman state. He held the position of Head-Mudarris in İznik Madraras during their foundation period and was the first Mufti of the state during the rule of Orhan Bey, therefore he gained the title o the first Shaik al-İslam.

Ibn Arabi's school of thought to which Daud al-Qaysari belonged, has been very influential world-wide as it has been in our history of thought. Daud al-Qaysari's works are not known very well in our present day, but, in fact they are placed among the basic sources of our culture and history of thought.

Despite his fame Daud al-Qaysari is not known well enough by his fellow countrymen and we have planned to puplish his works in the fields of philosophy and mysticism (tasavvuf) in Turkish alongside their original text in Arabic. Er-Resail and Muqaddamat which we have puplished with its Turkish translation are the first fruits of our efforts in this drection.

Furthermore we have planned to hold an international symposium on the subject of " Islamic Thought in anatolia in the XIII th and XIV th Centuries and Daud al-Qaysari" I firmly believe as a result of this symposium, our history of thought in general , and vital information related to Daud al-Qaysari in particular will be brought to daylight.

I would like to express my gratitude to all those scholars, researchers and colleagues who have contributed to the preparation and printing of this work and I hope and wish these endeavours will be a humble contribution to our cultural heritage.

Assoc. Prof. Dr. Şükrü KARATEPE
Mayor of Kayseri Metropolitan City

ÖNSÖZ

Düşünce geleneğimiz üç temel disiplin etrafında şekillenmiştir: Kelam, felsefe ve tasavvuf. Bu üç disiplin çoğu konularda birbiriyle örtüşseler bile yöntemleri bakımından birbirinden ayrılırlar. Hatta öyle ki yöntem açısından da, tarihsel süreç içinde aralarında kesişme noktalarının bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu husus daha çok tasavvuf, özellikle de vahdet-i vücûd öğretisi için söz konusudur.

Vahdet-i vücûd öğretisi islam tasavvufu geleneğinin doruk noktası olarak kabul edilir. Bu öğreti geleneksel kültürümüzün temel yapı taşlarından birini oluşturur. Başta İbn Arabi olmak üzere takipçileri Konevî, Mevlana, ve Davud el-Kayserî gibi seçkin sûfi-filozofların, bu öğretinin Anadolu'da ve bütün İslam dünyasında yaygınlaşmasında önemli katkıları olmuştur.

Osmanlı dinî düşünce geleneğinde Davud el-Kayserî'nin önemli bir yere sahip olduğu şüphesizdir. Onun, "Fusûsu'l-Hikem Şerhi" ve özellikle bu şerhe yazdığı "Giriş" (Mukaddemât) vahdet-i vücûd öğretisi ile ilgili temel metinler arasında sayılır. Bu yüzden, Mukaddemat'ı tercüme ederek geleneksel düşüncemizle ilgili bilgi edinmek arzusunda olanların istifadesine sunmak istedik. Elinizdeki kitap bu arzunun ürünüdür.

Eserin başına Davud el-Kayserî'nin düşünce sisteminin daha iyi anlaşılmasında katkısı olacağı düşüncesiyle Dr. Seyfullah Sevim'in "Davud el-Kayserî'nin Vücûd Öğretisi" adlı yazısını eklemeyi uygun gördük. Bu arada, tasavvufi ıstılahların anlaşılmasına katkısı olacağı düşüncesiyle ve Davud el-Kayserî'nin terminolojisi ile üstadı İbn Arabi'ninki arasında son derece büyük bir örtüşme olduğu için, İbn Arabi'nin "Istılahâtu's-Sûfiyye" adlı risalesinin, yine Seyfullah Sevim tarafından yapılan çevirisini ekledik.

Bu eserin ortaya çıkmasındaki katkılarından ötürü Kayseri Büyükşehir Belediye Başkanı Doç. Dr. Şükrü Karatepe'ye mesai arkadaşlarına ve grafiker Abdullah Kılıç'a teşekkür ederiz.

Çevirenler

DAVUD el-KAYSERİ'NİN VÜCUD ÖĞRETİSİ

Müslüman dünya; uzun tarihi boyunca çok seçkin düşünürler ve birçok felsefi mektep yetiştirdi. Şüphesiz bu mekteplerin en dikkat çekicilerinden biri de, "Vucûdun birliği" diye ifade edeceğimiz vahtet-i vücûd öğretisine bağlı olanıdır. Müslüman düşünürler, Grek felsefesiyle tanıştıktan sonra "vücûd" kavramını bir problem olarak hazır buldular. Farabî (872-950)'den itibaren bu metafizik sorun felsefenin, kelâmın ve nihayet tasavvufun uğraşmak zorunda kaldığı temel meseleler içinde yerini aldı. Nihayet İspanyalı Arif-Filozof İbn Arabî (1165-1240)'nin oldukça çetin ve remzî uslubuyla sistemleştirildi.

Zira bu problemde, vurgunun " mevcud" dan " vücûd" a kayması, İbn Arabî sayesinde gerçekleşmiştir. Ancak tarihi seyirde, İbn Sina'nın (980-1037) vücûdu mahiyetin özel türden bir arazı olarak değerlendirmesinin temel dönüm noktasını teşkil ettiğini de vurgulamak gerekir.[1]

Vahdet-i vücûd öğretisi, özel bir gerçeklik müşahedesi üzerine bina edilmiş göz kamaştırıcı bir sistemdir. Bu sistemin odağında *vücûd* kavramı yeralır. Biraz önce bahsettiğimiz gibi, İbn Sina , her ne kadar vücûd'u özel bir araz saysa da, yine de onu bir araz olarak görüyordu. Oysa İbn Arabi ve onun kurduğu öğretiye bağlı olanlar, vücûd'u tek gerçeklik ve her türlü oluş ve tezahürü de vücûd'un bir anlamda, arazları gibi görüyorlardı.

Dolayısıyla onlar, mesela "çiçek mevcuddur" önermesindeki mevcud nitelemesinin doğru olmadığını düşünüyorlar; gramer ve mantık açısından "*çiçek*" özne, "*mevcuttur*" da yüklem gibi gözükse de, durum böyle değil diyorlardı. Onlara göre gerçek özne "mevcud" dur. Çiçek veya diğer nesneler bu gerçek özneyi her hangi bir şekilde sınırlayıp niteleyen, nitelik veyahut sıfatlardan başka bir şey değillerdir. Öyleyse çiçek "vücûd"u niteleyen ve onu görülür bir biçim haline getiren arazdır. "Bu haliyle vücûd mutlak manada basit bir birlik yahut belirlenimsizliktir."[2] Davud el-Kayserî'nin ifadesiyle "Vücûd Hakk'tan ibarettir."[3] Ne ise o olması açısından da, vücûd, mertebeleri itibariyle zihni, haricî, küllî, cüzî, bir veya çok diye nitelenir. Ancak, Vücûd'un mertebeleri itibariyle küllî, cüzî, birçok.... vs. oluşu özünde, hakikatinde hiç bir değişiklik içermez. Aksine vücûd özünde, tüm bunların kurucu unsurudur ve şeylerin bulunuşu (mevcûduyeti) onun sayesindedir. Dolayısıyla şeylerin akılda tasavvuru ve nesnel gerçekliği vücûd'a bağlıdır.

Binaenaleyh vücûd , başkasından daha açıktır. Zihinde ve dışarıda bulunuşu Mutlak Vücûd sayesinde olduğundan, O'nun gölgesi gibidirler. [4]

"Mutlak Vücûd" tabiri Hakk'ı ifade etmektedir. Buradan şu sonuç çıkar: Mutlak Vücûd olan Hakk, her mertebede Zuhûr eden mevcudun özü ve gerçeğidir. Bu esasa binaendir ki sufiler, her gördükleri şeyde Hakkı müşahede ettiklerini söylerler. Kayserî durumu şöyle tasvir eder:

"O hüviyetiyle her şeyle birlikte, hakikatiyle de her canlıyla beraberdir. Hatta O, şeylerin ta kendisi olduğunu şu ayetle tenbih eder: 'O ilk, son, açık, gizli ve her şeyi bilendir.'[5]

Bu naktada, Hakk'ın her şey olduğu, veya şeylerin toplamından ibaret bulunduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Her şey O'nunla mevcuddur ama, yine de O, her şeyden başkadır. "Onun eşyanın aynısı oluşu zihin(ilim) ve nesne (ayn) varlık alanında isim ve sıfat elbisesine bürünmesiyle, şeylerden başka oluşu ise zâtında gizlenmişliği iledir"[6]

Çünkü vücûd, ahadiyyet mertebesinde tüm belirlenim (taayyün)'lerden uzakdır. Bu mertebede ne sıfat, ne sıfatlanan, ne isim ne de isimlenen vardır; sadece zât vardır. Ahadiyet mertebesinde ise, -ki bu isim ve sıfatlar mertebesidir- Vücûd sıfat, mevsuf, isim, müsemma olur. Sonuç olarak vücûdda sadece Zât-ı Ahadiyyet vardır"[7]

Vücûd'un Hakk oluşu anlaşılınca, Kayserî'yi göre, şu âyetler de kavranmış olur:[8]

"Biz ona sizden daha yakınız, fakat görmezsiniz." (Vakıa 85)

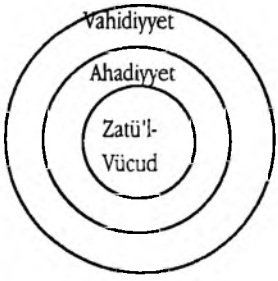
ve nefislerinizde, düşünmüyor musunuz" (Zariat: 21)

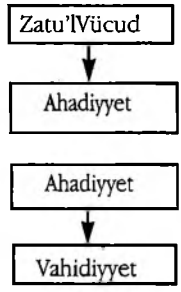
"Allah göklerin ve yerin nurudur" (Nûr:35)

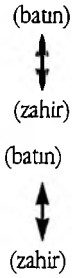
" Allah her şeyi kuşatıcıdır" (Nisâ: 126)

Hem *ahadiyyet* ve hem de *vahidiyyet*'in birlik anlamına gelişi dikkat çekicidir. Fakat terim olarak her iki kavram iki farklı metafizik alana atıfta bulunurlar. Her şeyden önce iki mertebe arasında zâhirîlik ve batinîlik ilişkiki söz konusudur. Ahadiyyet vahidiyyetin bâtını, vahidiyyet de ahadiyyetin zâhiridir.

İzutsu, durumu şöylece şemalaştırır:







Zatü'l- Vücud: Vücudun kendisi veya sırru'l- esrar

Bu iki metafizik alandan sonra *Hazarât-ı Hams* denilen beş varlık siferi yeralır:

1- Mutlak Bilinemezlik Siferi (Mutlak Gayb Hazreti)

2- Göreli Bilinemezlik Siferi (İzafi Gayb Hazreti)

3- Mutlak Bilinemeze yakın Soyut Akıllar ve Nefsler Siferi (Ceberût)

4- Duyulur dünyaya yakın Misal Siferi (Melekût)

5- Duyulur Dünya Siferi (Şehadet Âlemi)

Ve nihayet, şehadet âleminde olan ama, bu beş hazreti de kendinde toplayan insan gelir.

Mutlak bilinemezlik Siferi her türlü varoluşun ilkelerinin bulunduğu sabit aynlar (a'yân-ı sâbite) alanıdır ve *Mutlak Zâtın* bilgisinden ibarettir. Bu mertebede henüz hiç bir varlık, ilahi bilgi dışında zuhûr etmemiştir.

Göreli Bilenemezlik Siferi: Bu alana ruhlar âlemi denir ve, ruhlar, melekî akılar, soyut akıllar, nefsler ve her tür duyulur varlıkların misâli burada yeralır. Kendi içinde *Ceberût* ve *Melekût* olmak üzere ikiye ayrılır. Daha sonra da duyulur âlem gelir. Tüm bu alanlara, ilahî kelimeler de denir.

Kayserî'ye göre, insan tüm âlemlerin gerçekliğini kendisinde toplayan bir varlıktır. Bu açıdan insan, âlemlerdeki *kelimeleri* bütünüyle kuşatan yetkin bir kitabdır, *Kitab-ı Mübîndir*. Yukarda değindiğimiz beş varlık seferini evren olarak ifade edersek, Kayserî'nin insan biçimli bir evren tasarımı çizdiğini söyleyebeleriz. Evren de tıpkı insan gibi, canlı ve homojen bir yapıdadır. Onun da aklı, nefsi, ve bedeni vardır. *İlk Akıl* evrenin aklı, *Küllî Nefs* evrenin nefsi, Küllî Cisim (Felekler) evrenin bedenidir.

Kayserî, Kur'an'dan mülhem olarak, bunların her birini kitap olarak açıklar. Hemen işaret etmek gerekir ki bu kitaplar, aynı zamanda, bilinen anlamıyla ilahi kitapların da asıllarıdırlar. Dolayısıyla evrenle, ilahi kitaplar arasında, kısmi de olsa, bir tekabüliyet vardır.

İlk Akıl, evrende olacakolanları icmalen kendinde topladığı için *Ümmü'l-Kitab* (kitabın anası) adını alır.

Küllî Nefs., ilk Akıl'dakileri ayrıntılı olarak içerdiğinden *Kitabu'l-Mübin* (açıklayan kitab) adını alır ve;

Küllî Cism, Küllî Nefs'tekilerin kendisine icra edilmesi (basılması) açısından mahv ve isbat, oluş ve yokoluş kitabı adını alır. Kur'anda "Allah dilediğini siler, dilediğini bırakır" şeklinde atıfta bulunulan kitap budur.

Nihayet evrenin (makrokozm) özeti insan ise sayesinde şeyler bilinip belli olduğundan yetkin *Kitab, Kitab-ı Mübin* adını alır. Kayserî Hz. Ali'nin diliyle ifade eder bu hususu:

İlacın sende ama, farkında değilsin...
Sanıyorsun ki sen küçük bir şeysin
Harfleriyle her şeyin belirdiği
Kitab-ı Mübinsin sen[9]

Yetkin insan, ruhu ve aklı açısından *ümmü'l-kitab* denilen akli bir kitabdır. Kalbi açısından *Levh-i Mahfuzdur*; nefsi açısından da İsbat ve *Mahv Kitabı*dır.
Bu kitap yüceltilmiş temiz mushaftır ve ona temiz olmayanlar erişemez.
Bu benzetmeyle Kayserî, evrenin üç kurucu ilkesi *İlk Akıl, Küllî Nefs ve Küllî Cisim* (felek)'le insan arasında bir tekabüliyete işaret etmektedir.

İlk Akıl, aynı zamanda, potansiyel olarak tüm evrendekileri barındıran bir ilke olduğundan *Büyük Alemdir* ve ona *İnsan-ı Kebir* de denir. Bir başka ifadeyle *Adem-i Hakiki, Hakikatü'l-Muhammediye* veya *Nur-u Muhammedi*dir. Hz. Muhammed'in " Adem toprakla su arasında iken ben peygamberdim " sözü varoluşun bu mertebesine işaret eder. "Allah'ın ilk yarattığı

nurumdur." hadisi de aynı anlamı ifade etmektedir.

Yukarda anılan kitaplar ilahî kitapların asıllarıdırlar. Dolayısıyla ilahi kitaplar, evrenin ontolojik ilkesi *Akıl*'ın telaffuz edilmiş biçimidir diyebiliriz. *"Meâricu'l-Kuds* de, Gazzâli, " Şeriat dıştan gelen akıl, akıl içten gelen şeriattır " derken bu hususu dile getirmekteydi.

Kayserî bireysel insanın yetilerini de, yukardaki esasa binaen "kitablar" olarak niteler. Akıl, nefs, ruhsal ve cisimsel yetiler, hepsi birer kitap, *Ummü'l- Kitabın* fıruu anlamında birer kitabdırlar. Zira bunlara varların hükümleri nakşolunmuştur.

İnsanın yeryüzünde hükümranlığı, bu ontolojik kitapların gereğini yapmaya bağlıdır. Sûfilerin Kur'andaki *Hilâfet* kavramını varoluşsal bir tarzda anlamaları, siyasal yorumdan daha tutarlı gözükmektedir. Kayseri'nin Necmü'ddin Daye'den etkilendiğini biliyoruz. Öyle anlaşılıyorki o, Dâyenin, *Menâratü's-Sâirin ilallah ve Makâmâtü'l-Tâirin billah* adlı eserinden yararlanmıştır.

Tüm bunlara karşın, niçin insan "hakikatleri" anlatıldığı üzre, kolayca anlamıyor denirse, cevab gayet açıktır: Çünkü insan, unsurlu varoluşu ile, yani maddeye bulaşmışlığı ile perdelenmiştir. Maddesel varoluş karanlık ve perdedir. Ancak bu perdenin aşılması sayesindedir ki insan, kendindeki gerçekliği kavrar ve bilgisi infiali olmaktan çıkar, fiili hale gelir. Bilginin fiili hale gelmesi demek; tıpkı *İlk Akıl*'ın evrende tasarrufta bulunduğu gibi, yetkin insanın da âlemlerde tasarrufta bulunabilmesi anlamına gelir. Hatta yetkin insan tasarrufta İlk Akıl'dan bir derece daha ilerdedir.

Kayseri'ye göre, gerçekliğin bu biçimde algılanması, kişinin, kendinde failiyeti gerçekleştirmesine, şuhud mertebesinde vücûdun birliğini müşahede etmesine, dolayısıyla da, Allah'ın bilgisinin zâtının ta kendisi oluşunu, onun bilmesinin kendini bilmek olduğunu, gayrılık ve farklılığın sadece onun muayyen tecellîlerinde olduğunu müşahedesine dayanmaktadır.

1) T. İzutsu, İslamda Varlık Düşüncesi, (Çev. İ.Kalın) İnsan Y. 1996,s.63
2) a.g.e. ,s. 65
3)Davud el-Kayserî Matlau Husûsi'l-Kilem fîi Meânî Fusûsi'l -Hikem, 2/a (Atıflar şahsi kütüphanemizdeki nüshaya yapılmıştır.)
4) 3/b
5) 4/b
6) a.g. yer
7) 10/a
8) 5/a
9) 29/a

MATLAU HUSÜSİ'L-KİLEM fî MEÂNÎ " FUSÜSU'L-HİKEM"

Bismillahirrahmanirrahim

Hamdolsun Allah'a; *feyz-i akdes* ve *akdemi ile a'yânı* belirledi ve bunları zâtının belirsizliğinde takdir edip tamamladı. Tecellî nurunun teleği ile süsledi ve nimet verdi. Onları cömertlik ve kerem anahtarlarıyla gayb yurdundan, yokluk yerinden açığa çıkardı.

Onların her birine yeteneklerinin alabileceğini verdi ve ikramda bulundu. Onlardan mümkün olanlara varlık verdi; ilkönce isimlerine bürüneni izhar etmekle varlıklarını pekiştirdi. Hikmetiyle onları düzene koydu, varlıklarını sapasağlam kılıp, pekiştirdi.

Zâtıyla zâtına tecellî eden Allah'ı tesbih ederim, ki O böylece sonunda Adem'i ortaya çıkardı ve onu âlem diye nitelenen isimlerinin mazharlarına halife kıldı. Tüm hakikatleri onda topladı ve onu *Aziz, Kerim* isminin sûreti olsun, *Alem*'in sırlarını taşısın, O'na işaret etsin; böylece Allah bilinsin diye gizledi. Salat ve selam, (mertebesi) gereğince; "Ben, ademoğullarının efendisiyim" diyene, ümmetlerin hayırlısına peygamber olarak gönderilene, âline, ashabına, Arap ve Acemden ışıklarıyla zulüm örtülerini kaldıran seçkinlere; velilerden, kamillerden ümmetin yoluna giren varislerine; sır ve hikmetlere hakla muttali olanlara olsun.

Allah beni başarılı kıldı, sırlarının nurunu açtı; kalp gözümden kendisini gizleyen perdeleri kaldırdı, rumûzu bildirmek suretiyle Rabbanî bir yardımla ve Samedânî bir tevfik ile hazinelerini vererek beni destekledi. Nihayet kader beni allâme, kâmil, zamanının biriciği, ariflerin övüncü, muvahhidlerin gözbebeği, muhakkıkların gözünün ışığı; milletin, Hakk'ın ve dinin yetkinliği, ustadımız, alimlerin önderi Abdurrezzâk Cemalûddîn Ebî Ganâim el-Kâşanî'nin hizmetine sevketti. Allah, yararlanacak olanlara onun nefesinin bereketini sürekli kılsın; tâliplerin kalplerini onun bilgilerinin ışığıyla aydınlatmayı sürdürsün.

Celâl ve İkram sahibi Hazret'in sırlarını öğrenmeyi isteyen, yetkinlik tahsiliyle uğraşan ihvandan bir grup *Fusûsu'l-Hikem*'i okumaya başlamışlardı. Öyle ki bu kitabı mükemmel, kâmil Şeyh'e Peygamber vermişti. Şeyhu'l-Ekber; âriflerln kutbu, muvahhidlerin imamı, muhakkıkların göz bebeği, enbiya ve rasullerin varisi, Muhammedî velayetin hâtemidir. Mislinin gelmesine dehir ve asırların müsamaha göstermediği, çark-ı feleğin ona yakın birini getiremediği; ilahî sırların kâşifi; millet, Hakk ve dinin dirilticisidir; Allah ondan razı olsun ve onun gönlünü yapsın, cennetlerinin en yücesini onu tekrar halka gönderip gizli kalan hakikatleri açıklaması, incelik ve sırlardan perdelenmişliklerini gidermesi için onun vatanı ve konağı kılsın. Zira neredeyse Hakk, zuhûru gerekli kılan nuruyla tecelli edecek, halka gizli hakikatler açılıverecekti, her örtülü ve rumuz içindeki keşfedilecek ve hakikat güneşinin batıdan doğması, ve Rubûbiyet arşının doğudan doğma zamanı gelip çatacaktı.

Hakk beni *Fusûs*'un parlak ışıklı mânâlarına muttali kılmış, sırlarının yüce ve derin anlamlarını ilham etmiş ve bu kitabın sırlarını anladığımı bana müjdeleyen kişiyi bana sırnmda göstermişti. Daha önceden üzerinde düşünme, araştırma ve anlama çabasına girmeksizin beni Hakk, bu kitabı anlama konusunda dostlar arasından seçti. Bu, Kerîm olan Allah'tan bir inayet,

Rahîm Rabb'dan bir bağıştı; zira Hakk kullarından dilediğini yardımıyla destekleyen, meb'de' ve meâdının sırlarına erişmede başarılı kılandır. Ukalânın akılları, bahçesinin etrafında dolaşıp eli boş kalmış ve fudalânın fehimleri kutsal harîminin çevresinde gezinip başarısız bir şekilde geri dönmüştür. Zira orası akıl feleğini kuşatan ama kuşatılamayan yüce bir menzil; anlayan, eriştiği her şeyi kapsayan fakat hakikatleri işaret edilerek kavranayaman bir makamdır. Akıl onu kavrayamamış, kalp inceliklerini keşfederken feleklerinin zirvesinde durakalmıştır. Basiret erbabının gözü ve gönlü perde arkasından ışıldayan anlamlarının zifafında yanmıştır. Ulü'l-elbâba tecelli etmiş olan meclâlarının güzelliğinde ilim ve fehm ehlinin gözleri kamaşmıştır. Nazm:

Halkın akılları O'nun etrafında dolanır.
Serabından bir kıvılcım dışında şimşeğinden hiçbir şey kavrayamaz.

İçimden Fusûs'un bazı sırlarını isteklilerine açmak ve mânâ gelinlerinin yüzünden peçeyi kaldırmak geçti. Bu mânâlar Hakk'ın ona tecellisi ve yaklaşmasıyla; alîm, habîr, hakîm, kadîr hazretten Şeyh'in aydınlanmış kalbine ve temiz ruhuna akmıştır. Bu işe girişmemin sebebi, Şeyh'in, "Sizi kuşatan rahmet onları da kuşatmıştır" sözündeki hikmete boyun eğmek ve onun emrine uymak; haklarında, Allah'ın; "Kendilerine verdiğimiz rızıktan infak ederler" (Bakara:3) buyurduğu kimseler arasına girmek; "Rabbinin nimetine gelince ondan sözet" (Duhâ:11) buyurduğu gibi, nimete şükrü ifa etmek içindir.

Allah'tan yardım isteyerek ve rahmetini dileyerek Allah'ın bana açtığı ve Şeyhimin ve evladının kitaplarından yararlandığım bilgileri kaydetmeye başladım. Kitapta açık bir dil kullandım, icaza kaçmadan açıkca işaret ettim, anlamı kaydıran kısaltma ve bıktırıcı uzatmalardan kaçındım. Onların ilkelerini yalnız kendi inançları doğrultusunda genişce açıkladım. Dahası, kitabı okuyanın kolayca anlayacağı, doğru ile yanlışın ortaya çıkmasını sağlayacak şekilde açık seçik ifade ettim. Böylece acz ve kusurumu itiraf, alîm ve habîr olanın yalnız O olduğunu ikrar ederek kendimden hiçbir söz ve işaret katmadan Hakk'ın hakk, bâtılın bâtıl olduğunun görülmesine gayret ettim. Madem ki bu sırları bilmek bu tâifenin ittifak ettiği üzere, birtakım kural ve ilkeleri tanımaya bağlıdır; ben de bunları fasıllar halinde açıklamaya çalıştım. Tevhid ilkesinin dayandığı esasları bu fasıllarda açıkladım. Allah teâlânın başarılı kıldığı ve derin kavrayışla nimetlendirdiği kimseler için bu ilmin çoğu amaçları, sözkonusu bu esaslarla bilineceğinden Şeyh'in tarikatı da bu esaslara dayanır.

Kitabı on iki fasla ayırdım: Birinci fasıl vücûd ve onun Hakk olduğu hakkındadır. İkinci fasıl Allah'ın isim ve sıfatları hakkındadır. Üçüncü fasıl a'yan-ı sâbite ve isimlerin hariçteki bazı mazharlarına uyarılar *(tenbih)* hakkındadır. Dördüncü fasıl cevher, arâz, ve .. bu tarikata göre, cevher ve arâzın tâbileri hakkındadır. Beşinci fasıl Küllî âlemler ve beş ilahî hazret hakkındadır. Altıncısı, misâl âlemine ilişkin şeyler hakkındadır. Yedincisi, keşfin mertebeleri ve , kısaca, türleri hakkındadır. Sekizinci fasıl, âlemin, mertebeleri açısından insanî hakikatın süretinden ibaret olması hakkındadır. Dokuzuncusu, rûh-ı a'zamın, mertebesinin ve insanî âlemdeki isimlerinin

açıklanması hakkındadır. On birinci fasıl ruhun ve yüce ve süflî mazharlarının Allah'a dönüşü hakkındadır. On ikinci fasıl nübüvvet, risâlet ve velâyetin beyanına dairdir. Kitabı, bazan Allah'tan bana gelen ve bu taifenin kitaplarında raslamadığım pek bilinmeyen şeylerle ve bazan da onların kurallarından çıkarılan inceliklerle zenginleştim. Kitabın adını *Matlau Husûsı'l-Kilem Fî Meânî "Fusûsu'l-Hikem"* koydum.

İmdi, ariflerin önderi, muhakkıkların seçkini; milletin, hakkın ve dinin şerefi olan bilgin, erdemli, kamil insan Davud b. Mahmud b. Muhammed el-Kayseri (Allah onun izini sürdürsün benzerini çoğaltsın) şöyle demektedir:

BİRİNCİ FASIL

Varlık ve Varlığın Hakk Oluşu Üstüne

Bilinmelidir ki, kendisi olmak bakımından *vücûd*, dış ve zihnî vücûd'dan başkadır. Çünkü bunlardan her biri onun türlerinden bir türdür. *Vücûd* kendisi olmak bakımından, yani şartsız olarak, mutlaklık ve sınırlılıkla sınırlanmaktan âzâdedir.

Oysa o, ne tümel ne tikel; ne genel ne özel; ne zâtına ilave bir birlikle bir ve ne de çoktur. Tersine o, bütün bu şeyleri mertebelerine ve makamlarına göre, "dereceleri yükselten, arşın sahibi " (Müminûn:15) ayetinde işaret edildiği üzere, kendisine gerekli kılar. İşte böylece zâtında ve hakikatinde bir değişme olmaksızın *vücûd* mutlak, mukayyed, tümel, tikel, genel, özel, tek ve çok olur.

Vücûd cevher değildir; zira cevher bir mevzuda olmaksızın dış dünyada vardır. Mahiyet de değildir; eğer mahiyet varolmuş olsaydı o da bir mevzuda bulunmayan olurdu. Oysa *vücûd* böyle değildir. Aksi takdirde vücûd, belirginleşmiş ek bir vücûda ve gereklerine muhtaç cevherler gibi olurdu. Araz da değildir; zira araz bir mevzuda bulunan bir mevcuttan ibarettir. *Vücûd* bir mevzuda bulunmaktan öte, kendisine eklenmiş bir vücûd anlamında mevcut olan bir şey de değildir. Aksine, onun mevcudiyeti zihnen ve haricen ona aykırı bir başka durumla değil bizzat kendisi ve özüyledir. Eğer *vücûd* araz olmuş olsaydı, özüyle kendisinden önce mevcut olan bir konu ile var olurdu; neticede bir şeyin bizzat kendisini öncelemesi gerekirdi. O halde, cevher ve arazın vücûtları kendilerine eklenmiştir.

Oysa ki *vücûd* 'un kendisine eklenmiş olması mümkün değildir. Bu yüzden, *vücûd* cevher ve arazdan daha genel ve onlardan başka bir şey olduğu için anlamı bu ikisinin tanımından elde edilmiştir.

Vücûd, haddini bilmezlerin söylediği gibi, onu düşünenlerin bulunmadığı anda gerçekliği olmayan itibari bir şey de değildir; isterse bu haddini bilmezlerin düşündüğü şey akıllar, veya başka türden bir şey olsun. Nitekim Peygamber aleyhisselam demiştir ki; "Allah vardı ve onunla birlikte hiçbir şey yoktu." Hakikatin, ortaklık kaydıyla, itibari bir durum olması, aynı şekilde her hangi bir şey kaydı olmadan varolmasını gerektirmez. Aynı şekilde *Vücûd*, yokluk (adem) kavramına dahil değildir anlamında *"vacib ve mümkin için vûcub veimkan gibi"* aklî varlıksal bir sıfat da değildir. *Vücûd*, genelliği ve tasavvuru esnasında zihinde bulunan mutlak ve göreli yokluk kavramına ilişecek şekilde mahiyetlere yayılması bakımından şeylerin en genelidir. Bundan ötürü akıl aralarında ayrım yaparak, ikisinden birinin imkansızlığı ve diğerinin imkanına hükmeder. Çünkü varlığı mümkün olan her varlığın yokluğu da mümkündür. *Vücûd* tahakkuk ve inniyet bakımından her şeyden belirgindir. Hatta denebilir ki, *vücûd* apaçıktır, ve mahiyet ve hakikat bakımından da her şeyden daha gizlidir. Bundan dolayı yaratıkların en bilgini onun hakkında duasında şöyle demiştir: "Seni gerçekten tanınman gerektiği gibi tanımadık". Her şey, dışarıda veya zihinde *vücûd* ile gerçekleşir. O, her şeyi zâtıyla kuşatır. Eşyanın varoluşu onunladır. Eğer *vücûd* olmasaydı ne zihinde, ne de dışarıda hiçbir şey var

olmazdı. O şeylerin varlıkta tutanı, hatta ta kendisidir. Çünkü o kendi mertebelerinde tecellî eden, şeylerin gerçekliklerini ve sûretlerini zihinde ve dış dünyada izhar edendir. Bu yüzden o, *mahiyet ve ayân-ı sâbite* olarak isimlendirilir; bunu inşaallah üçüncü bölümde açıklayacağız. Öyleyse *Vücûd* la *adem* arasında aracı (ara varlık) yoktur. Nitekim mutlak anlamda var ile yok arasında da bir aracı yoktur. Hakiki mahiyet, kendi özel varlığı ile yokluğu arasında bir vasıtadır. İtibari mutlak ise, özünde gerçekleşme olmayandır. Oysa sözkonusu olan tahakkuku olan şeydir.

Vücûd'un zıddı ve benzeri yoktur; çünkü benzerlik ve zıtlık birbirine muhalif iki varoluş tarzıdır. Dolayısıyla tüm hakikatler zıtlarının varolmalarına ve kendileri olmaksızın benzerlerinin gerçekleşmesine aykırıdırlar. Bu yüzden, " O'nun benzeri hiçbir şey yoktur." diyen doğru söylemiştir.

Vücûd kendisi olarak birdir; onun karşısında bir başka *vücûd*un gerçekleşmesi imkansızdır. Zıdlar onunla gerçekleşir, benzerler onunla varolur; dahası, iki zıd ve başkaları biçiminde görünen odur. Bu yüzden çelişkiyi ortadan kaldırmak gerekir. Çünkü çelişik iki şeyden birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirir. İki şey arasında çelişki, akıl itibariyledir. *Vücûd*'da tüm varolma tarzları birleşir. Zâhir olma, bâtın olma ve birbirinin karşıtı tüm varlıksal sıfatlar *vücûd*un kendisinde kaybolmuştur. Zıtlık aklî bir şeydir. Olumsuz sıfatlar özünde ademe aid olmalarına karşın, bir açıdan da *vücûd*'a aittirler. Böylece, birbirine zıt varoluş biçimlerinden her biri aklî varlıkları bakımından, mahiyetlerinin aynısıdır. *Vücûd*'da bir olmalarından ötürü akılda da birdirler. Eğer varlıkları *vücûd*'da olmasaydı birleşemezlerdi. Oysa bu ikisinin dış varlıkta (ki o mutlak *vücûd*'un türlerinden bir türüdür.) birleşmemeleri kendisi olması bakımından *vücûd*da birleşmelerine engel değildir.

Vücûd, yalınlığı dolayısıyla asla, aynî ve zihnî bölünme ve parçalanma kabul etmez. Öyleyse onun faslı, cinsi, dolayasıyla tanımı da yoktur.

Vücûd, özünde, şiddet ve za'fı kabul etmez. Zira şiddet ve za'f, zâtın özünde değil onun bir yere yerleşmesinde düşünülebilir; iki mahalle ilişen siyahlık ve beyazlıkta olduğu gibi. Ya da, hareket gibi, eksilme ve artma cinsinden bir amaca yönelik olan yerleşmemiş bir zâtta düşünülebilir. Şiddet ve za'f, onda, zuhûru bakımından ve bazı mertebelerinde gizlenmesi açısından gerçekleşebilir. Tıpkı cisim gibi yerleşen bir özde, hareket ve zaman gibi yerleşik olmayan bir özde olduğu biçimde.

Vücûd salt iyiliktir. İyi olan her şey ondan ve onunladır. *Vücûd*un varlığı zâtı ile ve zâtındandır. Zira *vücûd* gerçekleşmesinde zâtından başka hiçbir şeye muhtaç değildir. O, bizzat kendi özüyle varlıkta durandır ve başkasını da varlıkta tutandır.

*Vücûd*un başlangıcı yoktur; eğer olsaydı, mümkün olacağı için kendisini varedecek bir nedene muhtaç olurdu. Onun nihayeti de yoktur; eğer olsaydı, yokluğa maruz kalır, neticede kendi zıddıyla nitelenmiş olur veya dönüşmesi gerekirdi. Öyleyse ezeli ve ebedidir; yani "Evvel, âhir, zâhir, bâtındır" (Hadid:3) Şehadet âlemindeki her bir belirenin ve gayb âlemindeki her bir gizlenenin dönüşü O'nadır; özüyle her şeyi kuşattığı için " her şeyi bilendir."

Her bilenin bilgisinin oluşması ancak O'nun aracılığı ile olur. Öyleyse bilgin olmaya en layık olan O'dur. Dahası tüm mükemmelikler O'na aittir. Hayat, ilim, irade, kudret, işitme, görme ve benzeri tüm nitelikler O'nunla kâim olur. Öyleyse, başka bir şey aracılığı ile değil bizatihi bilgin, mürîd, semî ve basîrdir. Çünkü şeyler O'nun sayesinde yetkinliğe ulaşır. Dahası O, tecellîsi ve sözü edilen yetkinliklerin sûretleriyle çeşitli biçimlerde kendisini izhar eder. Böylece *vücûd* zâtlara tabi olmuş olur; çünkü bu zâtlar O'nun *ehadiyyet* mertebesinde müstehlek, *vahidiyet* mertebesinde zâhir özel varlıklardır. O, tek bir hakikattir. O'nda çokluk yoktur. Hakikatin zuhûrunun ve sûretlerinin çokluğu, O'nun zât bakımından birliğine, kendisine ek bir taayyünle değil de zâtıyla belirginleşip taayyün etmesine engel değildir. Bu tek hakikatin taayyünü ve imtiyazı zâtı iledir, zâtına ilave bir taayyünle değildir. Çünkü *vücûd*'da, bir konuda O'nunla ortaklaşmak ve bir başkasında da O'ndan ayrılacak biçimde kendisine ters düşecek bir şey yoktur. Bu durum, hakikatin belirli mertebelerinde zuhûruna aykırı düşmez. Dahası, tüm isim, sıfat, zihni ve harici görünme yerlerinin aslı O'dur. O hakikatin birliği, vahdetin aslı olan kesrete ters düşmeyen bir birliktir. Hakikat çokluğa karşıt olan birliğin de aslıdır. Hakikat *zâtî ahadiyyetinin* ta kendisidir. Bu zâtî aslî birliğin gölgesi olan çokluğa karşıt isimlerin birliği de, ileride açıklayacağımız gibi, bir yönden onun ta kendisidir.

O salt nurdur. Çünkü O, kendisi görünen ve başkasını da açığa çıkarandır. Zira her şey O'nunla idrak edilir; O, gayb semalarını, ruhlar âlemini ve cisimler dünyasını aydınlatandır. Çünkü bunlar ancak O'nun sayesinde varlık ve gerçeklik kazanır. O ruhanî ve cismanî ışıkların hepsinin kaynağıdır. O'nun hakikatini kendisinden başkası bilemez. Bu Hakikat; oluş, meydana geliş, gerçeklik ve sübût'dan ibaret değildir; şayet bundan kaynak (masdar) kasdedilirse- zira bunların tümü zorunlu olarak arazdır. Eğer "*Hakikat*"le, "*vücûd*" lafzıyla ifade edilen şey kasdediliyorsa; bunda anlaşmazlık yoktur. O halde daha önce geçtiği üzere, o hakikatten ne cevher, ne de araz meydana gelir. O, inniyeyeti açısından bilinse bile kakikati açısından bilinemez. Lafzî tanım, bilgi ifade etmesi için en bilinen lafızlarla olmalıdır. "*Vücûd*" zorunlu olarak oluş ve başka şeyler arasında en meşhur olan şeydir. Bilgide ferdlere (ayn) yayılan genel *vücûd*, onun genelliğini kayıtladığından O'nun bir gölgesidir. Aynı şekilde zihni ve harici *vücûd* da, sınırlanmanın katmerliliğinden dolayı; bu gölgenin gölgeleridirler. Allah şu sözüyle buna işaret etmiştir: " Rabbinin gölgeyi nasıl yaydığını anlamıyor musun; O onu isteseydi durağan kılardı." (Furkan:45). O *Vacibu'l-Vücûd* dur. Hakk sübhânehû ve teâlâ zâtıyla sâbit, başkasını varlıkta tutan, ilâhî isimlerle sıfatlanmış, rabbânî niteliklerle nitelenmiş, peygamberlerin ve velilerin diliyle çağrılmış, yaratıklarını kendi zâtına doğru kılavuzlayan, Peygamberleriyle uluhiyyet mertebesine çağırandır. Öyle ki O, hüviyyetiyle herşeyle birlikte olduğunu ve hakikatiyle de her canlıyla beraber bulunduğunu peygamberlerinin diliyle bildirmiştir. Ve şu sözüyle, eşyanın ta kendisi olduğu konusunda da uyarmıştır: " O evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtındır ve her şeyi bilir" (Hadid:3). O'nun eşyanın kendisi oluşu, zihnî ve dış dünyada isim ve sıfat örtüleri içinde belirmesiyledir; eşyanın gayrisi oluşu ise, zâtında gizlenmesi, noksanlık ve kusur gerektiren şeylerden yüce olması, sınırlanma ve belirlenmeden

münezzeh bulunması, sonradan olma ve yaratılma niteliklerinden mukaddes olması iledir. Eşyayı yaratması, onları açığa çıkarmakla beraber onlarla örtünmesiyledir. Büyük kıyamette eşyayı yoketmesi demek, vahdetiyle belirmesi ve her türlü belirmişlikleri ve izlerini yoketmesi ve hepsini birbirine katması demektir. Nitekim O şöyle demiştir: "Bugün mülk kimindir: Vâhidü'l-Kahhâr olan Allah'ındır." (Müminûn:16). "Her şey yok olucudur; sadece O'nun veçhi hariç" (Kasas:88). Küçük kıyamette eşyayı yoketmesi demek, şehâdet âleminden gayb âlemine, veya bir tek âlemde biçimden biçime dönüşmesi demektir.

Mahiyetler, O'nun yetkinliklerinin sûretleridir. İsim ve sıfatlarının mazharları ise, ilkin zihinde sonra da O'nun âyetlerini izhar ve alâmetlerini yüceltme sevgilerine göre dışarıda ortaya çıkar. Böylece O, hakiki birliği ve ebedi yetkinliği üzere bulunmakla beraber biçimler *(sûret)* açısından çoğalır. O, şeylerin hakikatlerini ilk akıl ve benzerleri gibi başka bir şeyle değil kendi özünü kavramakla idrak eder. Çünkü bu hakikatler, her ne kadar taayyün açısından zâtının gayri olsalar da gerçekten zâtının aynıdır. Şu âyetlerde ifade edildiği gibi, O'nu başkası idrak edemez: " Gözler onu idrak edemez, fakat O gözleri idrak eder." (Enam:103); "O'nu onlar bilgi ile kuşatamazlar"(Tâhâ:110); "Allah'ı hakkıyla takdir edemediler" (En'am:6); "Allah sizi bizzat sakındırıyor; Allah kullarına merhametlidir" (Ali İmran:30). Allah kullarını elde edemeyecekleri hususlarda ömür tüketmesinler diye uyardı. Eğer sen *vücûd*un hakk olduğunu anlarsan şu ayetlerin ve benzerlerinin işaret diliyle tevhide dikkat çeken sırlarını da anlarsın: "Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir" (Hadîd:4); " Biz ona sizden daha yakınız, fakat görmezsiniz" (Vâkıa:85); "...Ve nefislerinizdekini düşünmüyor musunuz" (Zâriyat:21); Gökdeki ve yerdeki ilah O'dur" (Zuhruf:84); "Allah göklerin ve yerin nurudur" (Nûr:35); "Allah her şeyi kuşatıcıdır" (Nisâ:126). Ve Peygamberin şu sözlerinin sırrını da anlarsın: onun işitmesi ve görmesi olurum"

Ehli Nazar Diliyle Uyanıklara Tenbih

Vücûd özü gereği zorunludur; şayet mümkün olsaydı onun da mevcud bir illeti olacaktı, netice olarak bir şeyin kendisinden önce gelmesi gerekecekti. Öyleyse varlığında mümkün olana, 'herhangi bir sebebe muhtaç değildir', denmez. Çünkü varlığında mümkün olan, bizce, itibari olduğu için var değildir. Çünkü biz itibari olanın illete muhtaç olmadığı ilkesini kabul etmeyiz. Zira itibari olan ancak zihinde onu düşünen birisi bulunduğunda gerçekleşir, ki bu da onun illetidir. Aynı şekilde düşünen *(mutebir)* de dışarıda *vücûd*la gerçekleşir. Çünkü varlığın ondan mutlak olarak gitmesi durumunda o, salt yokluktan başka bir şey olmaz. Şayet *vücûd* itibari olmuş olsaydı, *vücûd* 'da olan her şey de itibari olmuş olurdu. Bu takdirde varlıktan ayrı mahiyetler itibari durumlar olurdu ki, bu apaçık bir saçmalıktır. Bir şeyin kendi kendisini akletmesi onu gerçek bir varlık olmaktan çıkarmaz. Neyse o olarak *vücûd*un tabiatı, zorunlu özel *vücûd*un ürünüdür. O da zihin dışındadır. Sonuçta da, bu tabiatın, onda varolması gerekir. Fakat ona ilave bir *vücûd*la değil. Eğer o mümkün olsaydı zorunlu olarak bir illete muhtaç olurdu.

Başka Bir Tenbih

Diğer taraftan *vücûd* daha önce geçtiği gibi cevher ve araz değildir. Her mümkün ya cevherdir veya arazdır. Bundan da, *vücûd*ün mümkün olmadığı sonucu doğar. Böylece onun vacib olduğu apaçık ortaya çıkar. Aynı şekilde *vücûd*un kendisine ilave bir hakikatinin olmadığı da ortaya çıkar; aksi taktirde o da varlıkla gerçekleşme bakımından diğer varlar gibi olurdu ve teselsül gerekirdi. Bir şeyin zâtının kendisinden ayrılması imkansızlığından ötürü, o şey özüyle vacibdir.

Eğer, vücûb dış varlığa nazaran bir şeye ilişen nisbettir, dışarıda kendisine ek bir varlığı olmayanın vucûb ile nitelenmesi sözkonusu olamaz, dersen;

Derim ki; vücub, kendi varlığı itibariyle varlık olmayan bir şeye ilişendir. Bu şey *vücûd*un aynısı olduğu taktirde vücubu başkasına değil kendine nazarandır. Zira vücûb gerçekte (hakikatte) değil mutlak anlamda başkalığı çağrıştırır. Nitekim bilgi bilenle bilinen arasında bir başkalığı gerektirir. Bu durum bazen itibari olur; bu da bir şey kendisini başkası olarak tasavvur ettiğinde olur; bazan da hakiki olur ki bu da bizzat kendisini tasavvuru anında olur. Aynı şekilde *vücûd*'un dışındaki her şey varlığı ve gerçekleşmesi açısından *vücûd*'a muhtaçtır. *Vücûd* ise, *vücûd* olarak başkasına muhtaç değildir. Varlığında başkasına muhtaç olmayan her şey ise vacibdir. Öyleyse *vücûd* bizatihi vacibdir.

Eğer, şöyle dersen: *Vücûd* ne ise o olmak açısından tümel ve tabiidir, ve her tümel ve tabii olan yalnızca kendi ferdlerinden birinin içinde bulunur; dolayısıyla da, *vücûd* kendisi olmak bakımından vacib olmaz; çünkü gerçekleşmesinde kendi ferdlerinden birine muhtaçdır;

Deriz ki; büyük önermeyle varlığı mümkün doğaları kastettiysen biz de aynı şeyi kabul ederiz. Ancak amaç gerçekleşmemiş olur; zira, mümkünlerin doğası varolmak ve yokolmaktır. Fakat *vücûd*'un doğası bunu kabul etmez. Eğer büyük önermeyle daha genel bir anlamı kastettiyseniz o zaman büyük önerme memnu' olur. "Onun benzeri bir şey yoktur" (Sûrâ:11) ayetini düşün. Tabiî külliînin gerçekleşmesinde, ister vacib, ister mümkün olsun, kendisine ilişen bir *vücûd*a bağlı olduğunu kabul etmeyiz. Çünkü böyle olursa kısır döngü olur. İlişen şey ister nev' ister ferd olsun. Zira ilişen şey ancak ilişilenle gerçekleşir. Eğer, gerçekleşmede ilişilen ilişene bağlı olsaydı yine kısır döngü olurdu.

Doğrusu her tümel tabiî şehadet âleminde, şahıs olarak ortaya çıkışında, onu bireyselleştiren mucidinden taşan taayyünlere muhtaç olur. Kendi özünde gerçekleşmesinden değil de mâna âleminde tür olarak zuhûrunda ise onu tür kılacak külli taayyünlere muhtaç olur. Aynı şekilde her türleşen ve şahıslaşan bizzat cinsinin ve türünün doğasından sonra gelir. Sonraki, öncekinin gerçekleşme illeti olmaz; hatta durum tam tersi olur. Tabiatı tabiat kılanın, bu tabiatı, kendisine ilişen türleşme ve kişileşme ilavesiyle, tür ve şahıs (ferd) yapması daha uygundur. Oysa varlıkla ilgili tüm taayyünler *vücûd*'un kendisine racidir. *Vücûd*un dış dünyada gerçekleşmesinde başkasına ihtiyacı yoktur; gerçekte *vücûd*'da ondan başkası yoktur.

Başka Bir Tenbih

Öte yandan her mümkün yokluğu *(adem)* kabul eder. Mutlak *vücûd*'da ona tekabül edecek hiçbir şey yoktur. Oysa *vücûd* zâtıyla zorunludur. O halde, mümkünün *vücûd*unun yokluğu kabul ettiği söylenemez. Zira biz mümkünün *vücûd*'undan onun dışarıda meydana gelmesini, zuhûrunu kasdediyoruz. Dışarıda meydana gelmek ise, hakiki varlığın, izafetin kaldırıldığı esnada bir biçimde kendine dönen arazlarından biridir, yoksa bizzat kendisi değildir. Aynı şekilde kabul edenin varlığının kabul edilenle beraber devam etmesi gerekir. Oysa *vücûd adem*le birlikte varolamaz. Yokluğu alan mahiyettir; fakat onun *vücûd*u değildir.

Şöyle denemez: Eğer yokluğun varlığa ilişmediğini söylüyorsanız bunu kabul ederiz; ancak *vücûd*un kendi özünde ortadan kalkması niçin caiz değildir ? Zira biz diyoruz ki, adem bir şey değildir ki, mahiyet veya *vücûd* ona ilişsin. Bizim "mahiyet ademi kabul eder" sözümüzün anlamı, *vücûd*un ondan zail olmasını kabul eder anlamındadır. Oysa bu anlam *vücûd* için imkansızdır. Aksi halde *vücûd*un ademe dönüşmesi gerekirdi.

Aynı şekilde mümkünün yokluğa imkanı özü gereğidir. Oysa *vücûd* kendisini kendi zâtıyla gerekli kılmaktadır. Bir olanın zâtı hem kendisini, hem de yokluk imkanını gerektiremez, dolayısıyla yokolması imkansızdır. Aynı şekilde, gerçekte, mümkün de yok olmaz, tersine gizlenir ve kendisinden zâhir olduğu bâtına girer. Gizlenen yok sanılır. Mümkünün *vücûd*unun yokolacağı zannı, tıpkı dışarıda var olan insan fertleri gibi *vücûd*un da fertlerinin var olduğu faraziyesinden kaynaklanır. Oysa böyle değildir; çünkü *vücûd* tek bir hakikattir; onda çokluk olmaz. Bu tek hakikatin ferdleşmesi, onun mahiyete izafetinden ötürüdür; izafet ise itibari bir durumdur; dolayasıyla onun dışarıda fertleri yoktur ki, o fertler yokolsun ve son bulsun. Tersine yokolan ve son bulan o hakikatin mahiyetlere izafetidir. Bu izafetin kalkmasından *vücûd*un yokluğu gerekmez. *Vücûd*'un ortadan kalkması kesinlikle *vücûd*un hakikati ile *ademin* hakikatinin birbirine dönüşmesini gerektirir. Çünkü *vücûd*un aslen zevali zorunlu olarak ademdir; bu ise apaçık saçmalıktır.

Alt Bölüm

Ferdlerin *vücûd*un hakikatine aykırı bir gerçeklikleri olmayınca, *vücûd* fertlere ilişen genel bir araz olamaz. Şayet *vücûd* genel bir araz olsaydı, bu ya cevher veya araz olurdu. Oysa biz onun cevher ve araz olmadığını belirtmiştik. Varlık olarak *vücûd* varlara -Şu varlık bir varlıktır önermesinin doğruluğundan dolayı- yüklemdir. Ne ki bir şeye yüklem oluyor, o şeyin yüklem olduğu şeyle kendisi arasında birleşme ve ayrılmayı sağlayan bir başka şeyin olması gerekir. Burada; birleşmeyi sağlayan şey *vücûd*un kendisinden başkası değildir; başkalık sanısı yanılmadan başkası değildir. Böylece ; bizatihi *vücûd*un, hakikatte ilintilendirilen *vücûd*ların ta kendisi olduğu ortaya çıkar. Aksi takdirde *vücûd*, zorunlu olmazdı. Tartışmacı aklına göre direniyor; ancak şu var ki "*vücûd*" lafzının hem muzaf varlara, hem de bizatihi varlara ortak lafızla atfedilmesi apaçık saçmakıltır.

Varlığın ferlerinde eşit olmayan bir biçimde, gerçekleştiği söylenemez. *Vücûd*, illetin ve mâlûlünün *vücûd*unda öncelik ve sonralıkla; cevher ve arazın *vücûd*unda öncelik hakkının var-

lığı ve yokluğuyla; yoğun ve yoğun olmayanın *vücûd*unda ise şiddetli ve zayıf olarak gerçekleşir. Dolayısıyla *vücûd* fertlerine teşkik yoluyla yüklem olur. Teşkik yoluyla yüklem olan her şey, bir şeyin mahiyetinin kendisi veya parçası olamaz. Eğer öncelik ve sonralık öncelik hakkı ve bunun yokluğu, şiddet ve za'f kendisi olarak *vücûd* dikkate alınarak kasdedilmişse bu imkansızdır. Çünkü tüm bunlar ancak birbirine nisbetle düşünülebilen izafi şeylerdir; zira teşkik yoluyla yüklem tümellik ve genellik açısından olur. Başlıbaşına *vücûd* ise ne genel ne de özeldir. Eğer bununla, onların mahiyetlere kıyasla *vücûd*a katıldıkları kasdediliyorsa bu doğrudur. Ancak, buradan, başlıbaşına *vücûd*un teşkik yoluyla onlara yüklem olduğu sonucu çıkmaz. Zira kendisine bir şey iliştirilenleri dikkate almak, *vücûd*'u dikkate almaktan ayrı bir şeydir, ki bu ise ehlullah'ın sözünün ta kendisidir. Zira onlar şu kanaattedirler : oluş mertebelerindeki tenezzülü, imkan görüntülerindeki belirişi ve aracıların çokluğundan ötürü *vücûd*un gizliliği yoğunlaşır, dolayısıyla da zuhûru ve kemâlâtı zayıflar. Bunların azlığı bakımından da, nurluluğu ve zuhûru güçlenir; böylece yetkinlikleri ve sıfatları ortaya çıkar. Sonuç ta da güçlüye atfedilmesi, zayıfa oranla, daha öncelikli olur. Bunun açıklık kazanması senin, *vücûd*un dışarıda olduğu gibi akılda da mazharlarının bulunduğunu bilmenle olur. Genel durumlar ve sadece akılda varlığı bulunan tümeller bunlardandır. *Vücûd*un mahiyetlere muzaf ferdlere teşkik yoluyla yüklem olması, yalnızca bu akli zuhûr itibariyledir. Bundan ötürü itibari olduğu söylenir; buna bağlı olarak da, teşkik yoluyla, mahiyetlere muzaf fertlere yüklem olmayacağı, tam tersine küllî olması açısından onun akli bir yüklem olduğu söylenir. Bu yaklaşım, *vücûd*un küllî tabiî olmak bakımından fertlerinin mahiyetinin aynı olmasına engel değildir.

Bu nedenle onun itibari (bir şey) olduğu, dolayısıyla başlı başına varlık olarak onun mahiyetlere teşkik yoluyla yüklem olmadığı, tam tersine tümel ve ekli bir yüklem olması açısından mahiyetlere teşkik yoluyla yüklem olduğu söylenmiştir. Bu anlam, onun doğal tümelliği itibariyle fertlerinin mahiyetinin kendisi olmasına engel olmaz; tıpkı sadece bir doğa olarak hayvanın (canlının) fertlerine yüklem olmadan onların parçası oluşu gibi, O, mutlaklığı itibariyle, yani beraberinde bir şey bulunması şartı olmaksızın fertlere (mahiyetlere) yüklenen bir cinstir. Fertlerinde teşkik yoluyla gerçekleşen her şey için de durum böyledir. *Vücûd*un fertlerinde farklılaşma, kendisindeki farklılaşma değildir, tersine onun illet ve mâlüldeki illetlilik ve mâlüllülük özelliğinin zuhûrundandır. Cevherde kendi başına kaim olması nedeniyle, o, arazda kendi kendisine kaim değildir. Keza yoğun olanda onun ortaya çıkışı güçlü, yoğun olmayanda ise zayıftır. Nitekim insan fertleri arasındaki farklılaşma insanlığın kendisinde değil, fakat insanlık niteliklerinin fertlerde ortaya çıkışına göredir. Eğer, *vücûd* için fertlerin hakikatinin aynısı olmaktan kurtaracak bir çıkış yolu olsaydı, bu takdirde, insanlık için de kendi fertlerinin hakikatinin aynısı olmasına bir çıkış yolu bulunurdu. Oysa ki insanlık fertleri arasındaki farklılaşma varlıklardan hiçbirinin fertleri arasında benzerinin bulunmayacağı türden bir farklılaşmadır. Bu yüzden, onlardan kimi makam bakımından meleklerden daha üstün ve daha yukarı mertebede olur, kimi de en aşağı hayvandan daha aşağıda olur. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: "Onlar hayvanlara benzer, hatta hayvanlardan daha bayağıdır"

(Araf:179) ve " Biz insanı en güzel bir kıvamda yarattık, sonra onu en aşağı dünyaya attık." (Tîn:4) ..İşte bu nedenle, " Kafir, 'keşke toprak olsaydım', der" (Nisâ:7). Bu konuda aydınlanmık isteyene bu kadarı yeter. Basiret gözü Allah tarafından aydınlatılan kimse bunları anlar, ve bunları düşünüp anlayan kimse, kuruntuya dayalı şüpheleri ve bâtıl itirazları, çıkmazları gidermekten aciz kalmaz. Allah'tan yardım istenir ve ona dayanılıp güvenilir.

Bazı Küllî Mertebeler Ve Sufilerin Bu Konudaki Istılahlarına İşaret

*Vücûd*un hakikati, beraberinde hiç bir şey bulunmamak kaydıyla tüm isim ve sıfatların kendisinde kaybolduğu *ehadiyet mertebesi* diye isimlendirilen şeyden ibarettir. *Cem'ül-Cem, Hakikatü'l-Hakâik ve Amâ* diye de isimlendirirler. Yanında bir şey bulunmak şartıyla alınacak olursa, bu taktirde isim ve sıfatlar denen tümel ve tikel tüm ayrılmazlarıyla birlikte her şey alınıyor demektir ki, o zaman bu mertebe *vâhidiyyet* ve *makâmu'l-cem'* diye adlandırılır. Bu mertebe, isimlerin a'yan ve hakikatlerden ibaret mazharlarını kabiliyetlerine uygun olarak, dış dünyadaki yetkinliklerine sevketmek açısından *Rububiyet mertebesi* diye isimlendirilir. Eğer *vücûd*un hakikati herhangi bir şey ve yoklukla birlikte bulunmamak şeklinde düşünülürse, (yani mutlak olarak düşünüldüğünde) tüm varlara sârî *hüviyyet* diye isimlendirilir. *Vücûd*un hakikati kendisinde ilmî sûretlerin bulunması kaydıyla alındığında buna, *mutlak bâtın isim, bâtın, evvel, alîm ve rabbu'l-a'yani's-sâbite mertebesi* denir. Eğer, sadece şeylerin küllilikleriyle birlikte alınırsa, bu Rahman ismi mertebesidir. Buna, *ilk aklın Rabbi, levhu'l-kaza, Ümmü'l-kitab ve Kâlemü'l-a'lâ* da denir. Eğer o, kendisindeki küllilerin, ayrı ayrı cüz'îler olarak bulunması şartıyla (tümelliklerinden gizli kalmaksızın) alınacak olursa İsmu'r- Rahim mertebesidir; buna aynı zamanda *kader levhası* denen *küllî nefsin rabbi mertebesi* de denir. *Küllî Nefs, Levhu'l-Mahfuz ve Kitabu'l-Mübin*'dir. Eğer *vücûd*un hâkikati tikel, ayrı ve birbirinden farklı sûretlerle birlikte alınırsa, *mâhî, müsbit, muhyî ve mümît* isim mertebesi adını alır. Buna, *mahv* ve *isbat levhası* denen *küllî cisme basılı nefsin rabbı* da denir. Eğer ruhani ve cismani türsellerin sûretlerini kabul edici olması şartıyla alınırsa *alıcı isim mertebesi* olur. Kendisine Kur-anda " *Kitabu'l Mestur, fi rakkin menşûr*" (Tûr:2) diye işaret edilen *küllî heyûlânın rabbi* de denir *(Rubbu'l-heyûlâ el-külliyye)*

O, etkileme ve etkilenmeye yatkınlığı ile birlikte alındığında, *mûcid* ve *hâlik* denen fail ismi mertebesi olur. Bu küllî tabiatın Rabbidir. Şayet o, soyut ruhanî sûretler olmak şartıyla alınırsa, *alîm, mufassil* ve *müdebbir* isim mertebesidir. Bu küllî akılların ve natık nefislerin rabbidir.

Hukemâ ıstılahında *mücerret* akıl denen şeye, ehlullah ıstılahında *ruh* denir. Bundan dolayı ilk akla *Ruhu'l-Kuds* denir. Hükemâca *mücerret nâtık nefs* denen şeye de ehlullahça *kalp* denir. Eğer külliler mücerret natık nefiste mufassal olarak bulunursa nefs bunları aynî olarak görür. Ehlullahca "nefs" hayvani nefs olarak alınır.

Eğer *vücûd*un hakikati gaybî hissî sûretler olarak alınırsa o, musavvir isim mertebesi olur; mutlak ve mukayyet hayal âleminin rabbidir. O, görülür hissî sûretler olmak kaydıyla alındığın-

da bu mutlak *Zâhir* ve *Âhir* isim mertebesidir; mülk âleminin rabbidir. Kamil insan mertebesi akıllar, küllî ve cüzî nefisler cinsinden ilâhî , kevnî mertebelerin ve *vücûd* tenezzüllerinin sonuna dek tabiat mertebelerinin tamamının toplamından ibarettir. Aynı şekilde *amaî mertebe* de denir. Bu ilâhî mertebeyi andırır. İnsan-ı Kamil ve ilâhî mertebeler arasında rablık ve merbubluk dışında bir fark yoktur; Bundan ötürü de insan Allah'ın halifesi olmuştur. Tüm bunları kavrayınca, ilâhî rubûbî ve kevnî mertebeler arasındaki farkı da kavrarsın.

Bazı muhakkikler ilâhî mertebeyi, Rahman isminin tüm isimleri toplayıcı olması itibariyle ilk akıl mertebesiyle aynı görmüşlerdir; tıpkı Allah isminin tüm isimleri toplayıcı olduğu gibi. Bu bir açıdan doğrudur; ancak, Rahman isminin Allah isminin kuşatıcılığı altında bu iki mertebenin birbirinden farklı olmasını gerektirir. Aralarında başkalık olmasaydı *besmeledeki* Rahman ismi Allah ismine tâbi olmazdı.

Tenbih

Varlık aracılığı ile eşyaya ilişen her kemalin, zâtı gereği *vücûd*a ait olduğu daha önce geçmişti. O *vücûd*, bizzat diri, kayyûm, bilen, dileyen, gücü yetendir. Bunlar özüne eklenen sıfatlar değildir. Aksi taktirde bu yetkinliklerin kendisinden akışında başka bir hayata, ilme, kudrete ve iradeye... vs. muhtaç olurdu. Çünkü bu yetkinlikler sadece onlarla nitelenen birinden akar. Eğer bunları anladıysan sıfatları zâtının aynıdır" ifadesini anlarsın ve bu konunun hakikati apaçık ortaya çıkar: Burada kasdedilen şey, zihne geliveren " kendisinden taşan ve ondan ayrılmaz olan hayat, ilim ve kudretin onun zâtının aynısı" olduğu değildir. Zâtının aynı olduğu görüşü, bir başka yönden doğru olsa da, *vücûd* ahadiyyet mertebesinde tüm taayünleri ortadan kaldırır; dolayısıyla zâttan başka, ne bir sıfat, ne bir isim, ne de bir müsemmâ kalır. *Vücûd*, isim ve sıfatlar mertebesi demek olan *vâhidiyyet mertebesinde* sıfat, isim ve müsemmâ olur; bu mertebe ilahlık mertebesidir. Nitekim "Onun varlığı zâtının aynıdır" sözümüz, O kendinden taşan bir *vücûd*la değil, bizatihi vardır; kendinden taşan da kendisidir anlamına gelir. O halde, hayat, ilim, kudret ve tüm subûtî sıfatlar, ilk mertebedeki sıfat ve mevsufun birleştiği gibi, birleşirler. Aklın-bunlar arasında farklılıkla hükmetmesi aslında bir olmalarına rağmen, tıpkı sıfat ve mevsuf arasında farklılıkla hükmetmesi gibidir. Yani akıl (cins ve fasl arasında bir başkalık vardır diye hükmettiği gibi) ilim kudretten ve iradeden yarıdır diye hükmeder; Oysa *vücûd*da biricik zâttan başkası yoktur. Nitekim cins ve fasıl dışarıda birdir ve bunlar nev'dir. Bundan ötürü müminlerin emiri Ali " ihlasın kemali, sıfatları O'ndan kaldırmakladır" demiştir.

İkinci mertebede ilim kudretten ve kudret de iradeden ayrılır. Böylece sıfatlar çoğalır; sıfatların çoğalmasıyla da isimler ve mezâhiri çoğalır. İlâhî hakikatler de birbirinden ayrılırlar; böylece hayat, ilim, kudret ve benzeri sıfatlar bu zât'a ve bu zâtın ayrılmazı olan hakikatere, bu sıfatların o zâttan ayrı olmalarından dolayı, sözel anlamda müştereken yüklenir. Zira bu gerçekler bir bakımdan ilintilerdir. Çünkü bunlar ya salt izafettir veya izafet sahibi hakiki sıfattır; bir başka açıdan da soyutlarda olduğu gibi cevherdirler. Zira soyutların, özleriyle bilinmesi, bir bakıma zâtlarıyla bilinmesi anlamına gelir. Hayat ve kudret de böyledir. Oysa zât cevher ve araz

olmaktan münezzehtir. Bu sıfatların aynısı demek olan tüm cevherlerde ilâhî hüviyetin akışı kendisine zâhir olan kimseye bu mânânın hakikatı belirir.

Bu gerçekliklerin tümü özel varlıklar olduklarından; *Zatü'l-Ahadiyyet* de mutlak *vücûd* olduğundan; taayyünün kendisine izafeti ile mukayyet de mutlak olur. Keza mukayyet olan mutlak varlığın tecellîlerinden meydana gelidiğinden sıfatların hakikatlere ve şu zâta yüklem kılınması mânevi katılım ve teşkik yoluyla olur. Onlardan bir tek türün fertlerine, mesela ilmin taayyünlerinden birine, bunların yüklem kılınması *tavâtu'* yoluyladır.

Bu gerçekler kimi zaman, ne cevher, ne arazdır; fakat kadim ve zorunludurlar; kimi zaman da sonradan olan mümkün cevherdirler; bazan da bu cevhrlere bağlı ilintidirler. Bu anlatılanlar kime açıkca belirirse, şek ve şüpheden kurtulur. Allah doğru yolu gösterendir.

İKİNCİ FASIL

Allah'ın İsim Ve Sıfatlarına Dairdir

Biline ki, " O her gün bir iştedir" (Rahman: 29) esasına göre, Hakkın Şe'nleri ve ilâhî mertebelerde tecellîleri vardır. Şe'nleri ve mertebeleri itibariyle de sıfatları ve isimleri vardır. Sıfatları ya icabî, veya selbî olur. Birincisi *(icabî)* ya hakikidir, kendisine izafet yapılmayan hayat, *vücûd*, ve kayyûmiyyet gibi; ya da salt izafet olur, evveliyyet ve âhiriyyet gibi. Yahut da Rubûbiyet, ilim ve irade gibi izafetli olur. İkincisi (selbî sıfatlar) ğina, kıddusiyyet, subbûhiyyet gibidir. İcâbî veya selbî olsun bunların her birinin bir tür *vücûd*u vardır. Çünkü *vücûd*, bir yönden, yokluğa ve yoka da ilişir. Bu sıfatlar, şeriat dilinde *amâ* diye nitelenen uluhiyet mertebesinin bütünüyle kendisinde topladığı mertebeleri açısından zâtının tecellîlerinden başka bir şey değildir. *Ama*, *vücûd*da beliren ilk çokluk, ve zâti birliğin varlığı ile yaratılmış belirişler arasındaki berzahdır. Çünkü onun zâtı, özü gereği, ilâhî mertebelere göre çeşitli ve karşıt sıfatları gerektirir. Lutuf, kahr; rahmet, gadab; rıza, saht gibi. Bu mütekabil sıfatları cemal ve celal sıfatları içerir. Lutfa ilişkin sıfatlar cemal, kahra ilişkin sıfatlar da celaldirler. Her cemalin bir celali vardır;; tıpkı ilâhî cemalden oluşan heymân gibi. Çünkü heymân, aklın yokoluşu ve insanın kendisini yitirip şaşırmasından ibarettir. Her celalin de bir cemali vardır. Bu da ilâhî kahrda örtülü lutftan ibarettir. Buna örnek olarak Allah " Ey cins kafalar sizin için kısasta hayat vardır " (Bakara:179) buyurmuştur. Emiru'l-Mu'minin Ali de " Evliyasına rahmeti bol, nimetiyle parlayan ve bol rahmeti içinde düşmanlarına sıkıntısı çok olan ne yücedir " demiştir. İşte buna binaen Peygamberin şu ifadesinin sırrı anlaşılır " Cennet hoş karşılanmayanlarla perdeli; cehennem de şehvetlerle perdelidir." Anlatılanlar birbirine karşıt her sıfat çiftleri arasında berzahdırlar. Zât, bir sıfatla birlikte ve tecellîlerinden bir tecellîye göre isim diye adlandırılır. Mesela *Rahman* rahmetli bir zât, *Kahhâr* kahrı olan bir zâtdır.

Bu isimler isimlerin isimleridirler. Buradan anlaşılmaktadır ki, isimden maksat isimlenendir, ismin kendisi değildir. Bazan isim sıfatlar içindir denir. Çünkü zât tüm isimler arasında müşterektir, zâtta çokluk sıfatların çokluğundan ötürüdür. Bu çokluk gaybın anahtarlarından ibaret olan gaybi mertebeler açısındandır. Bu çoğalma, zâtın, mefatihu'l- gayb demek olan gaybî mertebeleri itibariyledir. Mefatihu'l gayb ise, *vücûd*un ve Hak teâlanın gaybında bulunan ma'kul mânâlardır; bunlarla Hakkın iş ve tecellîleri belirir. Bunlar aynî mevcutlar değildir. Dahası asla *vücûd*a dahil olmazlar; tam tersine *vücûd*a sadece şu isim mertebelerinde Hakkın *vücûd*undan taayyün eden şeyler dahil olur. Öyleyse bunlar zihinde var, dışarıda yoktur. Bunların aynî varlığı olan varlarda iz ve etkileri vardır. Nitekim Şeyh (r.a.) ilk *fass*'ta buna işaret etmiştir. Açıklaması ilerde gelecektir.

Çoğalma, başka bir açıdan da, zâtî bilgiyle ilgilidir. Çünkü O'nun zâtı nedeniyle zâtına ilişkin bilgisi ahadiyyet mertebesinde zâtının yetkinliklerini bilmeyi geketirir. Sonra da, ilâhî muhabbet zâtın bunlardan her birinin tek tek ilmî hazretinde, sonra da aynî hazretinde taayyün etmelerini gerektirir. Burada çokluk meydana gelir.

Sıfatlar, küllî tam kuşatanlar ve bir çok şeyi kuşatmakla birlikte küllî tam kuşatmayanlar olmak üzere ikiye ayrılır. Birinci gruba girenler yedi imam denilen, ana sıfatlardır. Bunlar *hayat, ilim, kudret, sem', basar* ve *kelamdır*. O'nun işitmesi, Cemu'l-Cem' makamında zâtî kelamının hakikatine ilişkin bilgisinin tecellîsi ile, cem ve tafsil makamında ise zâhir ve bâtın olarak a'yânî kelamına ilişkin bilgisinin tecellîsiyledir; yoksa duyusal yolla değildir. Görmesi ise , hakikatlere tecellîsi ve ilminin onlara şühud yoluyla ilişmesinden ibarettir. Kelamı, irade ve kudret sıfatının gaybda olanı açığa çıkarma ve onu icad etmeye ilişmesininden doğan tecellîden ibarettir. Allah şöyle buyurmuştur: " O'nun işi, bir şeyin olmasını dilediğinde o şeye ol demektir; o şey de hemen oluverir" (Yâsîn:82). Bu sıfatlar, başkalarının asılları olsalar da, gerçekleşmelerinde bazısı bazısıyla kayıtlıdır. Nitekim ilim hayatla kayıtlıdır; kudret de ilim ve hayatla kayıtlıdır.; irade de böyledir, geri kalan üçü zikredilen dördüyle kayıtlıdır.

İsimler de bir açıdan dörde bölünür. Bunlar ana isimlerdir: *evvel, âhir, zâhir* ve *bâtın*. Tüm isimleri toplayan isim, Allah ve Rahman ismidir. Allah; "İster Allah diye çağırın ister Rahman diye çağırın hangisiyle çağırırsanız en güzel isimler O'nundur" (İsrâ:110) buyurmuştur. Bunlardan her birinin hakimiyeti altında bulunan güzel isimleri vardır. Mazharı ezelî ve ebedî olan her ismin; ezeliliği evvel isminden, ebediliği âhir isminden, zuhûru zâhir isminden, butûnu bâtın ismindendir. İbda ve icada ilişkin isimleri evvel ismine dahildir. İade ve ceza'ya ilişkin isimleri âhir ismine dahildir. Zuhûr ve butûn'a ilişkin olanlar zâhir ve bâtın'a dahildir. Şeyler şu dörtden hali olamazlar: Zuhûr, butûn , evveliyyet, ve ahiriyyet

İsimler bir başka şekilde de *zât, sıfat* ve *fiil* isimleri diye bölümlere ayrılır. Her ne kadar bunların tümü zât'ın isimleri olsalar da; O'nun bu isimlerde zuhûru açısından zât isimleri; sıfatların zuhûru açısından sıfat isimleri ; bunlarda fiillerinin zuhûru açısından da esmaü'l-efâl adını alırlar. Bunların çoğu iki veya üç yönü kendinde toplar. Çünkü bunlar da bir açıdan zâta, diğer açıdan sıfatlara ve bir başka açıdan da fiillere delalet eden bir şey vardır. Mesela Rab; sabit anlamıyla zâta aittir, malik anlamıyla sıfata ait, muslih anlamıyla da fiile aittir.

Zât isimleri şunlardır: *Allah, Rab, Melik, Kuddûs, Selam, Mü'min, Müheymin, Azîz, Cebbâr, Mütekebbir, Alî, Azîm, Zâhir, Bâtın, Evvel, Ahir, Kebîr, Celîl, Mecîd , Hakk, Mübîn, Vâcid, Mâcid, Samed, Müteâli, Ganî, Nûr, Vâris, Zülcelal, Rakîb. Sıfat isimler; Hayy, Şekûr, Kahhâr, Kâbir, Muktedir, Kavî, Kâdir, Rahman, Rahîm, Kerîm, Gaffâr, Gafûr, Vedûd, Raûf, Halîm, Sabûr, Birr, Alîm, Habîr, Mubsiy, Hakîm, Şehîd, Semî, Basîr'dir. Fiil isimleri ise; Mubdi, Vekîl, Bâis, Mucîb, Vâsi, Hasîb, Mukît, Hafîz, Hâlık , Bâri, Musavvir, Vehhâb, Rezzâk, Fettâh, Kâbız, Bâsıt, Hâfıd, Râfi, Muzz, Müzill, Hukm, Adl, Latîf, Muîd, Muhyî, Mumît, Vâli, Tevvâb, Muntakim, Muksıd, Câmi, Muğnî, Mâni, Dârr, Nâfi, Hâdi, Bedî, Reşid'dir. Şeyh (r.a.) İnşâu'd-Devâir* adlı eserinde böyle belirlemiştir; Biz de hiçbir değişiklik yapmadan teberrüken naklettik. Kimi isimler gaybın anahtarlarıdır; bunları sadece Allah ve kendisine zâtî hüviyetiyle hakkın tecellî ettiği kutuplar ve kamil insanlar bilir. Bu hususta Allah:" O, gaybı bilendir, gaybını yalnızca hoşnut olduğu elçiye gösterir." (Cin:26) buyurmuştu.. Ve Peygambe. de, duasında, buna "Senin gaybının bilgisi içinde tercih ettiğin " diye işaret etmiştir. Bir açı-

dan bunlar evvel ve bâtın isimler kapsamına girer. Bunlar a'yan-ı sâbitenin ilkesi olan isimlerin ilkesidirler. İnşallah ileride açıklayacağız. Bu isimlerin oluşlarla ilgisi yoktur. Nitekim Şeyh *Futûhâtu'l-Mekkiyye'de* şöyle demiştir:

" Yaratma ve nisbetler dışında kalan isimlere gelince, bunları ancak O bilir; çünkü, bunların oluşlarla ilgisi yoktur." Bunların bir kısmı dış dünyanın anahtarlarıdır; çünkü, bunlarla sadece dış duyulurlar kasdedilir. Bazan da bunlarla daha genel bir anlam kasdedilir. Nitekim Allah bu hususta şöyle buyurmuştur: " Şehadet ve gaybın bilicisi" (Ra'd:9). Bunların hepsi, başka bir açıdan da Ahir ve Zâhir isimleri kapsamına girer. O halde, Esmâü'l- Hüsnâ, tümüyle isimlerin asıllarıdır.

Biline ki, mütekabil iki isim arasında bu ikisinden doğma iki yönlü ve ikisi arasında köprü olan bir isim vardır. Nitekim mütekabil iki sıfat arasında da bu iki sıfattan doğma iki yönlü bir sıfat vardır. Aynı şekilde isimlerin bazısının bazısıyla bir araya gelmesinden de, ister mütekabil olsun ister olmasın, sonsuz isimler ortaya çıkar; bunların her birinin ilmî ve aynî *vücûd*da bir mazharı vardır.

Tenbih

Hükümlerine göre fiil isimleri şu kısımlara ayrılır: Bunlardan bir kısmı ezelden ebede dek hükmü kesilmeyen ve etkisi sona ermeyen fiil isimleridir. Kutsal ruhlara , melekûtî nefislere ve mutlak zamana dahil olduğu halde göreceli zamana dahil olmayan, örneksiz yaratılan her şeye hakim olan isimler gibi . Bir kısmının hükmü ezelilik bakımından kopuk olsa bile hükmü ebedi olarak devam edecek olan isimlerdir; Ahirete hakim olan isimler gibi. Çünkü Bunlar ebedidir. Nitekim âyetler bunların ve hükümlerinin ebedi olduğuna delalet eder. Bunlar zuhûru itibariyle ezeli değildir. Çünkü bunların zuhûrunun başlangıcı dünyevî inşanın bitiminden itibarendir. Bu isimlerden bir kısmı hükmü ezel bakımından kesik, etkisi ise ebed bakımından son bulur. Göreceli zamana dahil olan her şeye ve dünyevî oluşa hakim olan isimler gibi. Her ne kadar bunların ahiret itibariyle neticeleri ebedi olsa da zuhûru itibariyle ne ezeli, ne de ebedidirler. Hükümleri son bulanlara gelince, bunların hükümleri ya mutlak olarak kesilir ve ona hakim olan isim mutlak ilâhî gayb kapsamına girer- dünyevi oluşa hakim olmuş isim gibi- , ya da gücü ve etkisinin *(devlet)* zuhûru sırasında hakimiyette kendisinden daha tam olan ismin hükmü altında gizlenmiş ve örtülü isimlerdir.

Çünkü isimlerin kendi zuhûrları ve hükümlerinin zuhûrları bakımından devletleri vardır. Her birinin dünüş süresi 1000 yıl olan yedi yıldızın dönüş süreleri ve şeriatlar bu güç ve etkilere dayanır. Zira her şeriat için bir isim vardır; bu ismin etkisi ve gücünün devamıyla ve saltanatının bekasıyla şeriat devam eder, onun saltanat ve devletinin zevaliyle nesholunur. Sıfatların tecellîleri de böyledir. Çünkü herhangi bir sıfat zuhûr edince başka bir sıfatın hükmü, onun altında son bulur. Tek tek isimlerden her biri bir mazhar ister, etkileri bu mazharla ortaya çıkar ve mazhar a'yandan ibarettir. Eğer bu aynlar, insani aynlar gibi, tüm isimlerin hükümlerinin zuhûrunun alıcısı ise bu aynlar her ân onların şe'nlerinden bir şen'ne mazhar olurlar. Şayet

isimlerin hükümlerinin ortaya çıkmasına kabiliyetli değillerse o zaman sadece bir kısmına özgü olur, bazısına olmazlar: Meleklerin aynları gibi. Bu aynların dış dünyada, dünya ve ahiret itibariyle devamları ve son bulmaları, isimlerin onlardaki etkilerinin sürekliliği ve son bulmasına bağlıdır. O kadar. Bu uyarıyı iyice kavrarsan ve maksat da hasıl olursa senin için birçok sırlar açıkça çözülür.

Başka Bir Tenbih

Dış dünyada var olan şeylerin hepsi dış varlıkları bakımından zâhir isminin hükmü altındadır. Hak (sübhanenu) zuhûru bakımından Zâhir'in ta kendisidir. Nitekim butûnu açısından da Bâtın isminin ta kendisidir. Dolayısıyla bilgideki a'yân-ı sâbite de bâtınlığı açısından Allah'ın isimleridir. Dış dünvada var olan şeyler bu a'yân-ı sabitelerin mazharlarıdırlar. Bu bakımdan, zâhirliği açısından dış dünyadaki varlıkların tabiatları Allah'ın isimleridir. Şahıslar ise bu isimlerin mazharlarıdır.

Dolayısıyla, cins olsun, tür olsun, her dış gerçekliğin ana isimlerden bir ismi vardır. Çünkü bu ana isimler tek tek tüm fertleri kapsar; dahası her şahsın tekil isimlerden bir ismi vardır. Çünkü, şahıs zâhirle mazharın dış dünyada birleşmesi açısından, kendisine ait müşahhas ilintileriyle birlikte bu gerçekliğin ta kendisi *(ayn)* dir, başka değil. Akli olarak başkalıkları açısından şahıslar dış gerçekliklerin mazharlarıdır. Nitekim dış derçeklikler de a'yân-ı sâbitenin mazharı; a'yân -ı sâbite de isim ve sıfatların mazharlarıdırlar. O kadar

Tenbih:

Sonraki bilgelerden bazısı Allah'ın zâtını bilmesinin zâtının kendisi olduğunu, mümkün şeyleri bilmesinin ise (kendilerine yöneltilecek suçlamalar dan kaçınmak için) kendisi ile kaim s ..dlerle birlikte ilk aklın varlığından ibaret olduğunu söylemişlerdir. Yüce ilâhî hikmetleri bilen müvahhitlerce bu bir açıdan böyle olsa da genel anlamda ve onların ilkelerine göre doğru değildir. Zira ilk akıl zâtî hudûsla hâdistir. Oysa Allah'ın ilminin gerçekliği kâdimdir, çünkü kendisinin aynıdır. Öyleyse, ilk aklın Allah'ın aynısı olması nasıl mümkün olur? Aynı şekilde ilk akıl, mümkün hâdis ve zâti ademle mesbuk olduğundan, Hakkın mâlumudur. Zira Allah bilmediği şeye varlık veremez. Sonuçta Allah'ın ilk akla ilişkin bilgisi zorunlu olarak onun varlığından önce gelir. Öyleyse, Allah ilk akıldan başka bir şeydir; ve ilk aklın mahiyeti zorunlu olarak bilginin gerçekliğinden başka bir şeydir. Çünkü ilim, bazen, Hakkın kendi zâtını kendisiyle bilmesi gibi bizzat zorunlu; bazan izafetli sıfat; ve bazen de mahiyetin aksine salt izafet olur.

Eğer Zâtını bilmesi yaratıklarını bilmesinden farklıdır, ve bu bilme de "ilk akıldır" denirse, şöyle deriz: Bilmenin aslı birdir, fertleri arasındaki başkalık itibaridir; çünkü bilmenin fertleri arasındaki farklılık bilinen konulara bağlıdır; ve bu da (bilmenin fertleri) bilmenin hakikatinin tekliğine zarar vermez. Hak, şeyleri bizzat kendisini bildiği gibi bilir, başka şekilde değil. O'nun göreli bir sıfat ya da bazı sûretlerde salt izafet olması O'nun ilk aklın kendisi olmasına engeldir; zira birincisi araz, ikincisi cevherdir. O'nun cevherlerden bir cevher olması, ilâhî

hüviyetin ancak bunlara akışı iledir. Oysa onlara göre, bu böyle değildir. Öyleyse onun bir cevher olması mümkün değildir. Keza eşyayı bildiği şekilde onlara güç de yetirir. Dolayısıyla O'nun kudretinden değil de bilgisinden ibaret olması seçeneksiz bir tercihtir; aksine O'nun bilgisinin değil de kudretinin kendisi dışındaki her şeyi kuşatması onların görüşüne göre, daha doğru olur.

Aynı şekilde, ilk aklın Allah'ın bilmesinin aynısı olduğuna inanmak bütün eşyanın varlığından önce olan ilâhî inayeti ibtal eder. İlk akıl Allah'ın nezdinde bir hâzır bulunuştan da ibaret değildir. Çünkü *hâzır* olma *hâzır* olanın sıfatıdır; bu hazır olan da akıldır. Allah'ın bilmesi ise O'nun sıfadır; sıfatı da kendisinden başka bir şeydir. Keza Allah'ın ilminin *hâzır* olması özü gereği O'ndan sonradır; çünkü O'nun sıfatıdır. İlk Aklın *hâzır* olması da özü gereği Hak'tan ve bilgisinden sonradır; çünkü Hak teâla tüm yetkinlikleriyle birlikte bizatihi, mevcudattan önce gelir. Allah'ın bilgisi *hâzır* bulunmak şeklinde yorumlanamaz. Aynı şekilde bu, Allah teâlânın en şerefli sıfatlarında, kendisinden sadır olmuş başka bir şeye muhtaç olmasını gerektirir: ve cüz'î olmaları açısından cüz'îleri ve bunlarla ilgili durumları O'nun bilmemesini gerektirir; oysa Allah böyle bir şeyden yüce ve uludur.

İmdi, eğer muhakkık arif, şeylerin özlerini ve külli mânâları icmâlen bilmesi açısından kendisiyle Hakkın bilgisinin ve bir açıdan zâhirle mazharın aynı olduğunu söylerse bu doğru olur. Önceki "tenbih" te geçtiği üzere, O, alîm isminden ibarettir. Çünkü O'nun mahiyeti özel bir taayyünle taayyün etmiş ilâhî hüviyetten ibarettir; ki bu da ilk akıl diye isimlendirilir. Ancak bu özel taayyün ilk akla özgü değildir; aksine küllileri ve cüz'îleri içine alması bakımından külli nefse de özgüdür. Hatta bu açıdan sadece ilk akıl değil her bilen O'nun alîm ismi olur. Hakîm bu anlamı kavrayamaz; çünkü ona göre, akıl ve başka şeyler mahiyet ve *vücûd* açısından Haktan başkadır ve Hakkın yaratıklarından *(ma'lûl)* bir yaratıktırlar; dolayısıyla, sonuç olarak Hak sıfatlarında ve yetkinliklerinde kendisinden başka bir şeye muhtaç olmuş olur. Doğrusu, insaf sahibi olan herkes kendisinde şunu bilir: *adem* zamanî olsun olmasın, eşyayı örneksiz yaratan ve yokluktan varlığa çıkaran, onları icadından önce, hakikatları ve lazım olan zihni ve harici sûretleri ile bilir. Aksi takdirde onlara varlık veremezdi. Dolayısıyla, Allah'ın onları bilmesi onlardan başka bir şeydir. Allah'ın zâtının ve zâtının aynısı olan bilgisinin birçok duruma mahal olmasının imkansızlığına inanmak ancak bu şeylerin Allah'tan başka olması durumunda doğru olur. Tıpkı Hakk'tan perdelenmiş olanların görüşünde olduğu gibi. Bu şeylerin *vücûd* ve *hakikat* açısından Hakk'ın aynısı, taayyün ve sınırlanma açısından ise Hakktan başka olmalarına gelince, bu mümkündür. Gerçekte O, ne bir mahalle konan, ne de mahallin kendisidir; tersine O, bazan *konak* bazan da *konuk* biçiminde ortaya çıkan tek bir şeydir. O halde işin aslının, eşyanın sûretlerini tümelliği ve tikelliği, küçüğü ve büyüğü, topluca ve ayrıntısıyla birlikte, aynî ve ilmî olarak kuşatan zâti bir bilmeyle olduğu ortaya çıkmıştır. "Yerde ve gökte zerre kadar bir şey bile O'nun bilgisi dışında değildir" (Yûnus:61).

Şöyle bir şey ileri sürülecek olursa: ilim Zât ve O'nun yetkinliklerinden ibaret olan ma'lûma (bilinene) tabidir; öyleyse O', nasıl oluyor da o şeyin kendisi oluyor? Deriz ki, Göreli sıfat-

ların birtakım yönleri vardır: Zâttan başka olmama yönü ve zâttan başka olmaları yönü. Birinci yöne göre ilim, irade, kudret ve kendilerine izafet ilişen diğerleri bilinene, istenene, yoka tabi değildirler. Zira bunlar zâtın aynısıdırlar. Bunlarda çokluk yoktur. İkinci yöne gör' ilim bilinene tabidir. Aynı şekilde irade ve kudret, istenen ve güç yetirilene tabidir. Bilgide bir başka yön de vardır: bu şeylerin sûretlerinin bilende oluşmasıdır. Bu tür bilmede bilenle bilinenin aynı oluşu bilginin bilinene tâbi oluşundan değil, tersine bilinen şeylerin sûretlerinin bilende meydana gelmesinden dolayıdır, Bilginin şeylere tâbi olması açısından, iş aslında böyledir denir; yani kendisine bilgi ilişen şu hakikat (bilenle aynıdır denir). Oysa o hakikat özü bakımından zâtın kendisi değildir. Kimi arifler ilk aklı hakkın kendisi saymışlardır: bunun nedeni şudur: İlk akıl, cüz'îleri içine alan küllileri kuşattağından ötürü ve bilgisinin de Allah'ın bilgisinde olanlarla örtüştüğünden ilâhî bilgiye mazhardır. Aynı şekilde; Levh-i Mahfuz adı verilen Tümel nefs de, bu açıdan, Hakk'tan ibaretter.

İlmin hakikatini ve mâlumata ilişmesini Allah'dan başkası bilemez. Bilmenin apaçıklığı sanısı; gölge ile gölgenin gölgesi arasında bir fark bulunmayışından kaynaklanmaktadır. Zira oluşlar onların varlıklarının gölgeleridirler. Aynı şekilde bilginin oluşması da apaçıktır; bir şeyin oluşumunu bilmenin apaçıklığı ise; o şeyin hakikatini ve mahiyetini bilmenin apaçıklığını gerektirmez. Allah Gerçeği en iyi bilendir.

ÜÇÜNCÜ FASIL

A'yân-I Sâbite Ve Bazı Esmâi Mazharlar Hakkında

İlâhî isimlerin Allah'ın bilgisinde ma'kul sûretleri vardır. Zira O, zâtından ötürü zâtını, sıfatlarını ve isimlerini bilir. Bu ilmî sûretler, özel bir taayyünle ve belirli bir nisbetle tecellî eden zâtın aynısı olması bakımından, tikel olsun, tümel olsun ehlullah ıstılahında a'yân-ı sâbite olarak isimlendirilir. Kelamcılar ve filozoflarca *(ehli nazar)*, bunların *(a'yân-ı sâbite)* tümellerine mahiyetler ve hakikatler, cüz'îlerine de hüviyetler denir. Mahiyetler, ilmî hazrette ilk önce taayyün etmiş, ismî küllî sûretlerdir. Bu sûretler, feyz-i akdes yoluyla, ilâhî zâttan taşarlar. İlk tecellî, zâtî sevgi aracılığıyla ve Zât'ın, zuhûrunu ve yetkinliklerini kendisinden başka kimsenin bilmediği gayb anahtarlarını talebiyle gerçekleşir.

İlâhî feyz *feyz-i akdes* ve *feyz-i mukaddes* olarak ikiye ayrılır. Birincisiyle a'yân-ı sâbite ve bunların temel istidatları bilgide oluşur; ikincisiyle de bunlar levâzımı ve tevâbii ile birlikte, dışarıda oluşurlar. Şeyh şu sözüyle işte buna işaret etmiştir: " Alıcı, ancak, O'nun feyzi akdesiyle vardır." Bu taleb ilkin, Evvel ve Bâtın ismine, sonra da bu ikisiyle birlikte Âhir ve Zâhir'e dayanır. Zira evveliyet ve bâtiniyyet ilmî *vücûd* için sabittir; ahireiyyet ve zâhiriyyet aynî *vücûd* içindir. Bilgide varolmayanın nesnel olarak varolması mümkün değildir.

A'yân, dış dünyadaki varlıkların imkanı ve imkansızlıkları açısından ikiye ayrılır: Mümkün aynlar ve mümteni aynlar. Mümteni olanlar da ikiye ayrılır. Birincisi, aklın varsaymasına bağlı olan mümteniler; Allah'a ortak koşmak, zıt ve çelişiklerin birliği vs. gibi . Bunlar kuruntuya dayalı aklın doğurduğu, mevhum şeylerdir. Allah teâlanın bu türden kuruntuları bilmesi aklı, vehmi bilmesinden dolayıdır. Bu ikisinin (akıl ve vehm) mevhum şeyhleri var sayması, bunların bilgide ve ismî sûretlerde zâtlarının bulunması açısından değildir; aksi halde *vücûd*da şerik olması gerekirdi. *Futûhât*'da Şeyh, evliyadan sözettiği 73. Bab'da " Ortada asla bir şerik olmamıştır; tersine şerik, altında salt yokluğun ortaya çıktığı bir terimdir. Allah'ın varlığını birlemeye ilişkin bilgi bunu reddetmiştir; dolayısıyla şirk , yalan sözden ibaret bir şey olarak adlandırılmıştır"der.

İkinci kısım: Varsayımsal olmayan kısım; bu kısım, esasen sabit ve ilimde mevcut, hakkın zâtına ilişik durumları içerir. Çünkü onlar, zâhirin zıddı olması bakımından bâtına özgü gaybî isimlerin sûretleridirler. Zira bâtının zâhirle buluşan ve buluşmayan iki yüzü vardır. Mümkünler bâtının birinci yüzüne; mümteniler ise ikinci yüzüne özgü durumlardır.

Bu isimler hakkında Şeyh *Fütûhatın*da şöyle demiştir: "Yaratma ve nisbetlerle ilgili olanların dışındaki isimlere gelince, onları ancak O bilir; zira onların oluşlarla ilişkisi yoktur". Buna Peygamber (sav) şu sözüyle işaret etmiştir: " veya gaybî bilginden istediğin şey" Özleri açısından bu isimler bâtını istedikleri ve zâhirden kaçtıkları için zâhirde varlıkları yoktur. Bu isimlerin sûretleri aynî varlıkla nitelenme imkanı olmayan ilmî varlıklardır. Akılcıların bu hususta şuurları yoktur; akıl buraya nufüz da edemez. Esasen bu tür manalara muttali olmak; peygamberlik ve velayet kandilinden ve bu ikisine inanmadan kaynaklanır.

Mümteniler, hariçte varolma özelliği olmayan ilâhî hakikatlerdir; nitekim mümkünler, dışarıda varolma özelliğine sahiptirler. Mümkün her hakikat, ilmî hazrette ezeli ve ebedi olarak sabit olsa da , asla *vücûd* kokusu almamışlardır; ancak tüm dış görünüşleri itibariyle ilmî hazrettedirler. Bunlardan, ilmî hazrette baki hiçbirisi yoktur ki, daha sonra istidadı icabı hariçte aynî *vücûd*u istemiyor olsun. Zira bunlar istidat dilleriyle aynî *vücûd*u isterler. Şayet Vahibu'l-Cevvâd bunlara *vücûd* vermeseydi; cömert olmazdı. Her birinin *vücûd* talebine rağmen bazısını diğerine tercih etmesi seçeneklere bağlı olmayan bir tercihdir. Bunların fertleri, Hakkın bildiği gerçekleşecekleri zamanı beklediklerinden gaybdan şehadete dünyevi oluş son buluncaya kadar zuhûra gelirler. Aynı şekilde, sahih hadiste işaret edildiği gibi, âhiretde de böyle zuhûra gelirler: " Cennette bir müminin canı çocuk istediğinde, gebe kalması, doğumu ve yaşlanması tek bir saatte istediği gibi olup bitecektir." Nitekim Allah: " Orada canınızın çektiği her şey var, istediğiniz her şey var. Tüm bunlar esirgeyen ve bağışlayandan sizi bir ağırlamadır " (Fussilet:31-32) buyurmuştur.

Mümkün aynlar da cevher ve araz olan aynlar diye ikiye ayrılırlar. Cevherî aynlar tümüyle tâbi olunanlar, arazlar ise tâbi olanlardır. Cevherin de akıllar ve soyut nefsler gibi basit ve ruhânî; cevherler; unsurlar gibi basit cismanî; dışarıda bulunmayan fakat akılda bulunan cins ve fasıldan oluşan cevherî mahiyetler gibi murekkep; akılda bulunmayan fakat dışarıda bulunan basit cisimler gibi basit ve ilintisel müvelledât-ı selase gibi son ikisinden oluşan kısımları vardır. Cevherî ve ilintisel olan aynlar üst, orta ve alt cins olarak ayrılırlar. Bunların her biri de türlere, onlar da sınıf ve şahıslara ayrılır. "Yerde ve gökte ilminden hiç bir şey gizli kalmayan" Zât ne yücedir; "O işiten ve bilendir." (Sebe:3).

Aynlar dünyası Evvel ismi ve mutlak Bâtın isminin mazharıdır. Ruhlar âlemi muzâf Bâtın ve Zâhir isminin mazharıdır. Şehadet âlemi ise, mutlak Zâhir ve, bir açıdan da Âhir isminin mazharıdır. Ahiret âlemi, mutlak Âhir isminin mazharıdır. Bu dördünü kendinde toplayan Allah isminin mazharı ise; tüm âlemlere hakim Kamil İnsandır. Misal âlemi zâhir ve bâtının birleşmesinden doğan ve bu ikisi arasında berzah olan mütevellid isminin mazharıdır.
Üst cinsler, dört isimden ibaret (Evvel, Ahir, Zâhir, Bâtın) ana isimlerin mazharıdır. Orta cinsler mertebece, ana isimlerin altında yeralan isimlerin mazharıdır. Alt cinslerse, kuşatma ve sıra bakımından, bunun altında bulunan isimlerin mazharıdır.

Aynı şekilde gerçek türler de, izafi türleri kuşatan isimlerin mazharıdır; eğer bu izafi türler basit olursa, bunlardan her biri muayyen özel bir ismin mazharı olur; eğer bileşik olursa, her biri, muteaddit isimlerin birleşmesinden oluşan ismin mazharı olur. Bunların şahısları, birbiriyle birleşmekten doğan isimlerin dekâikinin mazharıdır. Bu birleşmelerden, sonsuzca isimler ve mazharlar doğar. Allah'ın şu sözünün sırrı da böylece anlaşılmış olur: " De ki Rabbimin sözleri için deniz mürekkep olsa O'nun sözleri tükenmeden deniz tükenir; Bir o kadarını daha getirsek yine yetmez" (Kehf:109). Zira O'nun kelimeleri tümüyle, hakâyıkın aynlarından ibarettir. Müşterek isimlerin yetkinlikleri ise; özel isimlerin aksine, kendi mazharları arasında, her ne kadar bunlar da özel olsa da, ortaktırlar.

Dışarıda var ve çeşitli sıfatlara sahip olan her şey bu isimlerin mazharıdır. Eğer o mazharda her an onlardan bir sıfat beliriyorsa, o bu sıfatın o andaki mazharıdır; tıpkı insan ferdi gibi; nitekim o bazan rahmet, bazan da zahmetin mazharı olur. Eğer insanda sürekli, belli bir sıfat veya değişik sıfatlar ortaya çıkıyorsa, o insan bu sıfatların mazharıdır. Akıllar ve mücerret nefisler, ilkelerini ve bu ilkelerden doğan şeyi bilmelerinden dolayı ilâhî bilginin mazharları ve ilâhî kitaplardır. Arş Rahmanın mazharı ve tahtıdır; kürsi ise Rahîm'in mazharıdır. Yedi felek Rezzâk'ın mazharı; altıncısı Alîm'in, beşincisi Kahhâr'ın, dördüncüsü, Nûr ve Muhyî'nin, üçüncüsü Musavvir'in, ikincisi Bâri'nin, birincisi Hâlık'ın mazharıdır. Bu taksim, ilgili feleğin ruhâniyetine egemen olan ismin sıfatı açısındandır. Varlıkları dikkatlice incelediğinde ve onların özellikleri anlaşılınca, bu feleklerin söz konusu isimlerin mazharları olduğunu anlarsın.

Tenbih

A'yân-ı sâbite, ilmî sûretler olmaları bakımından *mec'ûl* (yaratılmış) diye vasfedilemezler; zira bunlar o ân dışarıda mevcut değildirler. *Mec'ûl* ise ancak mevcûd olur. Nitekim, zihnimizdeki, ilmi ve hayali sûretler, dış dünyada varolmadıkça yapılmış *(mec'ûl)* olarak nitelenmezler. Eğer dışarıda varolmadıkça, yapılmış olmakla nitelenselerdi, mümteniler de mec'ûl olarak nitelenirlerdi; zira mümteniler de ilmî sûretlerdir. Yapma *(ca'l)* yalnız dışarıya oranla bu ilmî sûretlere ilişir, öyleyse ilmî sûretlerin ca'li demek, onların dışarıda varedilmesi demektir. Zira mahiyet, dış dünyaya mahiyet olarak konmuştur. Bu anlamda, ca'l'ın mahiyete bilgide ilişmesi daha uygundur. Böylece tartışma sözele irca edilmiş olur. Zira şöyle denemez: "Mahiyetler, taşan (fâiz) 'in bilgide taşması ve onu meydana getirmesiyle var değildirler. Aksi taktirde, zâtî hudûsla hâdis olmaları gerekirdi. Fakat mahiyetler varolmayan bir şeyi ortaya çıkarmak istediğimizde, ilmî aynların varlıkta, zaman bakımından Hakk'dan geri kalacak biçimde zihinsel sûretlerin ortaya çıkışı gibi ortaya çıkıyor değildirler." Aksine Hakk'ın zâtını zâtıyla bilmesi, varlıkta O'ndan (zaman açısından) geri kalmadan a'yânı gerektirir. O'nun bilmesi, âlemi bilmesini ilk akılla aynı yapanların sandıklar gibi başka bir bilgiyle değil, bütün bu aynları zâtî bilmenin kendisiyle bildiği açığa çıkar.

Tenbih

A'yân-ı sâbitenin iki yönü vardır: 1. Onlar ismlerin sûretleridir; 2. haricî aynların gerçekleridirler. İsimlerin sûretleri olan aynlar, ruhların bedenleri gibidir; ikinci tür aynlar ise bedenlerin ruhları gibidirler.

İsimlerin de iki yönü vardır: Birisi çokluk yönü; öteki ise, bu isimlerle adlanan Zât'ın birliği yönü.

Çokluk yönü kendilerini toplayan ilâhî hazretten feyz almaya muhtaçtır, ve bu feyzi âlem gibi alırlar. Sıfatlarla muttasıf zâtın birliği açısından isimler; a'yânın sûretlerinin rablarıdır ve onlara taşarlar. Zâtın evveliyyeti ve bâtınıyyeti açısından tecellînin ta kendisi olan feyz-i akdes ile feyz, zâti hazretten isimlere ve a'yâna mütemadiyen ulaşır. Zâtın hâriciyyeti ve âhiriyyeti, a'yanın

ise alıcılığı ve yeteneği açısından tecellînin ta kendisi olan feyz-i mukaddesle de, feyz, harici aynlara ulaşır.

Kendi altındakilerin cinsi konumunda olan her ayn bu feyzin kendi altında olanlara ulaşmasında, bir açıdan şahıslara varıncaya kadar, vasıtadır. Tıpkı akıllar ve soyut nefslerin, oluş ve bozuluş dünyasında, kendi altlarında bulunanlara aracı olduğu gibi. Her ne kadar feyz, Hakk'la vasıtasız birlikteliği olmak gibi bir özel yönü olan her bir şeye vasıtasız olarak ulaşırsa da a'yânın, ruhlar ve harici gerçeklikler olmaları bakımından rububiyet ve merbûbiyet yönleri vardır. Merbûbiyyet yönüyle feyz alırlar; rubûbiyyet yönüyle de dış sûretlerinin rabbı olurlar.

Şu halde isimler mutlak olarak zâhir ve gayb'ın anahtarlarıdır. Mümkün aynlar şehadet âleminin anahtarlarıdır. Bunlara ve tüm isimlere, istidatlarına göre, durmadan cem' hazretinden feyz geldiği içindir ki, Şeyh feyzi, mutlak olarak, cem' hazretine, kabiliyyeti de a'yâna nisbet etmiştir. Her ne kadar a'yân rab olmaları itibariyle, kendi altında bulunanlara feyzi ulaştırıyor olsa da, hiç kimse a'yânın sadece alıcılık, isimlerin de failiyyet yönünün olduğunu sanmasın. İsimler de etki sahibi ve etkilenen olarak ikiye ayrılır. Etki sahibi olanların bazısı mutlak fail ve bazısı da mutlak alıcı kılınmıştır.

Düşünenlere Kılavuz

Mahiyetler, tümüyle, bilgisel, özel varlıklardır. Zira bunlar dışarıda yoktur; tıpkı Mutezilenin düşündüğü gibi, varla yok arasında bir aracı gerektiği için, dış varlıktan da kopuktırlar. Bize göre, bir şey, ya dışarıda sabittir veya sübûtu apaçık değildir. Dışarıda sabit olan zorunlu olarak dışarıda vardır, sabit olmayan ise yoktur (mâdûm). İş böyle olunca mahiyetlerin akılda sübûtu, harici *vücûd*dan ayrıdır. Akılda bulunan tüm süretler Hakk'dan taşar. Bir şeyin başkasından taşması demek, o şeyi birisi önceden biliyor demektir; öyleyse taşanlar Allah'ın ilminde sabittir ve O'nun bilgisi *vücûd*'udur; çünkü *vücûd*u zâtıdır. Şayet mahiyyetler, ilimde taayyün etmiş mevcutlardan başka şeyler olsalardı, bu taktirde Allah teâlânın zâtı, gerçekten, kendi zâtından başka, birçok şeye mahal olurdu ki, bu imkansızdır. Mahiyeti varlığından habersiz olarak tasavvur edişimiz onun dış varlığına nisbetledir denemez; zira, eğer zihnî varlığından habersiz olursak o zaman zihinde asla bir şey bulunamazdı. Şayet, onlardan haberli olmakla birlikte, zihnî varlıklarından habersizliğimiz kabul edilirse, onların, mahiyetin kendisine, zihinde, varlık ilişen özel bir varlık olmaları imkanından dolayı, mutlak anlamda, varlıktan başka olmaları gerekmezdi. Mahiyete dışarıda varlık iliştiği gibi, zihinde de özel bir varlık ilişir. Dolayısıyla zuhûl mahiyetin zihindeki varlığındandır; yoksa kendisinden değildir. Kimi zaman *vücûd*, çoğalması itibariyle, özel varlara bitişik genel *vücûd*a iliştiği gibi kendisine ilişir.

Doğrusu, yukarıda geçtiği üzere, *vücûd* sıfatlardan bir sıfatla tecellî eder; bunun sonucunda da, bir başka sıfatla tecellî eden varlıktan seçilir, böylece de ismî gerçeklerden bir gerçek olur. Hakk'ın bilgisindeki bu gerçeğin sûreti de mahiyet adı verilen veya sâbit ayn denilen şeydir. İstersen sen bu hakikate mahiyet diyebilirsin. Bu mahiyetin ruhlar âleminde bir dış varlığı vardır. Dış varlığı burada gerçekleşir, misal âleminde bir varlığı vardır; misal âlemindeki

zuhûru cismani bir sûretledir. Duyusal âlemindeki *vücûdu* ise burada gerçekleşmesidir; zihinlerimizde de ilmî *vücûdu* vardır; bu *vücûd* onun zihnimizdeki sübûtudur. Bundan ötürü; *vücûd*, meydana gelmek ve olmaktan ibarettir, denir. Varlık nurunun, kemâlatıyla, mezâhirindeki zuhûru oranında bu mahiyetler ve gerekleri kimi zaman zihinde, kimi zaman da dışarıda zuhûr eder. Buna bağlı olarak , zuhûr da, Hakk'a yakınlık ve uzaklık, aracıların çokluğu ve azlığı, istidat duruluğu ve bulanıklığına göre güçlü ve zayıf olur. Sonuçta bazı varlıklarda yetkinlikleri tümüyle, bazılarında da yetkinlikleri eksik zuhûr eder.

Bu mahiyetlerin sûretleri zihnimizde iken yüksek ilkelerden yansıma yoluyla, veya bu hazretten nasibimiz oranında *vücûd* nurunun bizde zuhûru yoluyla, zihnimizde oluşan sûretlerin gölgelerinden ibarettir. Bundan dolayı, eşyayı ne ise o olarak bilmek zordur. Ancak, kalbini Hakk'ın nuruyla aydınlatmış olan ve sırf *vücûd*la kendisi arasındaki perde kalkan kişi hariç. Zira bu kişi, bu ilmî sûretleri kendi özlerinde ne iseler öylece, Hakk'la idrak eder. Bununla beraber, inniyyeti ölçüsünde ondan perdelenir ve Hakk'ın bu sûretleri bilmesiyle Kâmilin bilmesi arasında bir farklılık oluşur. Bu yüzden ariflerin irfanının gayesi aczlerini, kusurlarını itiraf etmek ve kusur bilmenin O'na ait olduğunu bilmektir. O Alîm ve Habîrdir. Eğer sen işittiğin kadarını bilirsen, gerçekten sana hikmet verilmiş olur. "Kime hikmet verilirse ona büyük hayır verilmiştir." (Bakara: 169).

Ek:

Yoklukla ilgili belirlenimleri ve mutlak *vücûd*'dan ayrılıkları açısından aynlar ademe racidirler; hakikat ve *vücûdî* belirlenim açısından *vücûd*un ta kendisi olsalar da.Eğer,ariflerin sözlerinden, "yaratılmış olanın özü yokluktan ibarettir ve *vücûd*un tamamı Allah'a aittir" gibi bir söz işitirsen sen bunu kabul et. Çünkü ârif bunu yukarıdaki anlayışa göre söylemiştir. Nitekim Emiru'l-Müminin,Kümeyl (r.a.) hadisinde,"gerçekten bilmek, vehimden kurtulmakladır" demiştir. Sufilerin buna benzer birçok sözü vardır.

Onların; "Ademdeki a'yân-ı sâbite ve ademden ibaret mevcut" ifadeleri ,adem bu şeylere zarf olmuştur demek değildir. Çünkü yokluk salt hiçlikten ibarettir; aksine onların kasıtları şudur: Bu şeyler ilmî hazrette sabit, haricî adem giyinmişler, ademle mevsuf olmuşlar da sanki haricî ademlerinde sabit olmuşlar; daha sonra da Hakk onlara haricî *vücûd* elbisesini giydirmiş; nihayet onlar mevcud olmuşlardır. Doğrusunu Allah bilir.

DÖRDÜNCÜ FASIL

Ehlullaha Göre Cevher ve Araz

Eşyanın hakikatini düşündüğünde, bilmen gerekir ki, onların bir kısmını arazlarla örtülü tâbi olunanlar, ve bir kısmını da bunlara eklenen ve tâbi olanlar olarak bulursun. Kendilerine tâbi olunanlar cevherler; tâbi olanlarsa arazlardır. *Vücûd* bütün bunları içine alır. Çünkü o, bunların her birinin sûretiyle tecellî eder. Cevherler, cevher olmayanlara nisbetle, tek bir şeydir, ki bu da tek bir hakikattir. Bu tek hakikat ise Kayyumiyeti ve gerçekliği açısından ilâhî Zât'ın mazharıdır. Nitekim araz, Zât'a bağlı sıfatların mazharıdır. Görmüyor musun ki ilâhî Zât, sürekli sıfatlarla örtünmektedir. Aynı şekilde cevher de , sürekli, arazlarla sarınmaktadır. Tıpkı Zât, sıfatlarından bir sıfat eklenmekle; tümel olsun, tikel olsun bir isim olduğu gibi; aynı şekilde, cevher de, kendisine küllî anlamlardan bir anlam eklenmesiyle özel bir cevher, küllî isimlerden bir ismin mazharı, hatta kendisi olur; tekil anlamlardan bir anlamın eklenmesiyle de bir fert gibi tekil cevher olur. Tümel isimlerin bir araya gelmesinden başka isimler doğduğu gibi, yalın cevherlerin bir araya gelmesinden de bunlardan oluşan mürekkep başka cevherler doğar. İsimler, biri diğerini kuşattığı gibi, cevherler de birbirini kuşatır. Temel isimler (ümmehât) sınırlı ve az sayıda oldukları gibi cevher cinsleri ve bunların türleri de sınırlıdır. Asıla bağlı isimler sonsuz olduğu gibi, şahısları da sonsuzdur. Ehlullah ıstılahında bu gerçeğe *Rahmânî Nefes* ve *Tümel Huyülâ* denir. Bundan taayyün edip bir varlık haline gelen şeyler ilahî kelimelerdir. Eğer sen bu hakikati, altında bulunan türlere nisbetle , kendisine katılan cinsliği açısından düşünürsen, bu taktirde o, cinse ait bir tabiat olur. Eğer onu, sayesinde türlerin tür olduğu ayrım oluşu açısından ele alırsan; bu taktirde o, ayrımsal bir tabiat olur. Onun bir bölümü belirlenmiş bir sıfatla birlikte bulunur; o da, kendisi olarak türe yüklenen yüklemdir, başka değil.

Eğer sen onu, altında bulunan fertlerindeki eşit hisseleri açısından veya türlerinden bir tür altında eşit biçimde bulunması açısından ele alırsan o, türsel bir tâbiattır. Öyleyse cinslik, ayrımlık ve türlük , bu hakikate eklenen ikinci mâkullerdendir. Cevher, hakikati açısından, yalın ve bileşik cevherin hakikatleriyle aynıdır. Bu hakikatlerin hakikatidir. Tüm hakikatler zâtî gayb âleminden hissî şehadet âlemine iner, ve âlemlerin her birinde, o âleme uygun olarak zuhûr eder.

Bu hususta şiir:

Oluşta kudretini izhar eden bir hakikat vardır;
Bu hakikat şu oluşu ve perdeleri ortaya koyandır.
Arif ediplerin kalbiyle tanındığı gibi âlimlerin gözüyle bilinmedi o.
Yaratıkların hepsi hakikatin çehresinin perdeleridir.
İşin aslı şu ki bunların tümü o hakikatin nukabâsıdır.
Oluştaki gizlilikte bir acaiplik yoktur.
Aksine oluşun, hakikatın aynı olması senin şaştığın bir şeydir.

Onun tümel veya tekil anlamlara katılması demek, onlarda ortaya çıkması demektir. Onun bunlarla tecellisi kimi zaman küllî mertebeleri, kimi zaman da tekil mertebeleri içinde olur.

Öyleyse o, kendisi açısından, tek bir zâttır ve sıfatlarıyla ortaya çıkışıyla da çoğalan bir zâttır. Her ne kadar bu Zât zuhûru açısından itidale bağlı bulunsa da, zâta gerekli olan gerçekleri açısından bilfiildir. Bir fertte, sıfat ve levazımı cinsinden bilfiil veya bilkuvve, bir zaman ya da sürekli bulunan her şey o fertte gayb durumundadır. Zira zuhûr eden her şey, zuhûrundan önce, o şeyde bilkuvvedir. Böyle olmasaydı zuhûr olmazdı. Cinsi ve faslı olmadığından cevherin tanımı olmaz. Tanım diye söylenen şey, onun gerçek tanımı değil, ilintisel tanımıdır.

Sıfatları ortaya çıkaran ilâhî tecellîler, " O her gün bir iştedir" hükmünce, çoğalmakta olduğundan, arazlar da sonsuzca çoğalıp dururlar; her ne kadar bunlardan temel durumunda olanlar sınırlı sayıda olsalar da Bu husus, ismî hazretteki taayyünleri açısından, sıfatların birbirinden ayrı gerçeklikleri olduğuna senin dikkatini çeker; bir başka açıdan bunlar, her ne kadar, tek bir hakikate, müşterek bir hakikate raci olsalar da. Tıpkı o sıfatların mazharlarının, araz oluşta müşterek olmalarına karşın, birbirinden ayrı hakikatler oldukları gibi. Zira *vücûd*da bulunan her şey, gaybda olana bir delil ve işarettir.

Ehli Nazar Diliyle Tenbih

Mümkünler cevherler ve arazlardan ibarettir. Cevher, dış dünyadaki cevherlerin aynıdır; ancak, birbirinden farklılaşmaları onlara ilişen arazlar yoluyla olur. Tüm cevherler, cevherlik tabiatında ortak ve müşterek olmadıkları hususlarda da birbirinden ayrıdırlar. Bu ayrı oldukları hususlar cevherlik tabiatı dışında kalan durumlardır;. bu nedenle de arazdırlar.

Cevher, niçin, cevherlik tabiatının genel arazı olmasın denilemez. Biz diyoruz ki, genel araz, dışarıdakilere değil, sadece akıldaki fertlere aykırıdır. Genel araz, dışarıya oranla, o fertlerin aynıdır. Aksi takdirde , kendisi olarak onlara yüklem olamazdı. Eğer cevherlik tabiatı, dış cevherlerden başka genel bir araz olsaydı; cevherî hakikatler de kendi özünde cevherler olmazlardı; dolayısıyla zâtları da ona iliştiklerinden böyle olurdu; çünkü ilişen ilişilenden zorunlu olarak başkadır.

Keza, bu tabiat, kendi fertlerinin varlığından başka bir varlıkla varolsaydı; o zaman arazlar gibi olur ve ona yüklenmezdi. Cevherin tabiatının yokluğu, kendinden dışarıda olduğundan, kendi yokluğunu gerektirmezdi; açık seçik lâzım'ın yokluğu melzûmunun yokluğunu gerektirmez; aksine daha önce geçtiği gibi, *vücûd*da ona işaret olur. Eğer cevherlik tabiatı olmasaydı, cevherler, cevherlik tabiatı olmadığından, hariçte cevher olmazlardı, ki bu muhaldir. Eğer bu tabiat cevherlerin varlığı ile aynı olarak varolmuş olsaydı, bu hariçte onların aynısı olduğu anlamına gelirdi, ki bu da istenen şeydir.

Aynı şekilde, cevher, bir hakikat olarak dışarıda bulunan cüz'îler cinsinden varlığı kabul edilenlerin tamamının aynısı olursa; cevher bütüne dahil olurdu; bu taktirde, mahiyetlerin cevlerlerden terekküp eden -sonsuz, faslına dahil olduğundan faslı cevherler olan, aynı şekilde cevherliğinden ve cevherliğe dahil oluşundan ötürü- olması gerekirdi, ve her ne kadar faslı araz olsa da, cevher cinsinden hiçbir şey veya cevher ve arazdan oluşan mahiyet basît olmazdı. Dolayısıyla da cevherî mahiyet arazî bir şey veya bazısı hariç, bazısına dahil olur sonuçda da, arızından kat-ı nazarla, özünde, kendine arız olanların bir kısmı cevher olmaz veya küll'e dahil olmazdı. Daha önce geçtiği gibi, bu ikincisinden daha da imkansız olurdu. Zira mümeyyiz'in

kendisi veya fertlerinden biri olması doğru değildir.

Eğer cevher olan aynlar sadece kendilerine özgü olan belirli arazlarla çeşitli olsalardı kesinlikle özleriyle farklı olmaz, insan teklerinin tek bir hakikatte ortak oldukları gibi ortak olurlardı, denemez. Zira biz diyoruz ki, tüm cevherler, tıpkı insan fertlerinin bu türün hakikatinde müşterek olduğu gibi, cevherlik hakikatinde müşterektir. Aralarındaki farklılaşma zâtlarının oluşmasından sonra zâtlarıyla (özleriyle)' dir. Şahıslar ancak türsel hakikate ilişen tikel arazlarla şahıs haline geldikleri gibi, türler de ancak cevherî hakikate ilişen tümel arazlarla tür haline gelirler. Baksana, canlıya nutk ilişince o canlı bununla insana dönüşüyor; eğer kişneme ilişirse at, anırma ilişirse eşek oluyor. Bunlardan her biri arazdır. Eşit olarak yüklem yapılmak istenirse iştikak'a ihtiyaç duyulur ve şöyle denir: İnsan konuşan bir canlı, at kişneyen bir canlıdır. Buna göre nutk (konuşma) iştikak (paylaştırma) yoluyla yüklem kılınmıştır. Muvâtaa ile nâtık olan ve "nâtık" teriminden anlaşılan nutka sahip olan şey insan varlığında bulunan hayvanın ta kendisi olan şeydir. Her ne kadar akılda ondan (insan varlığı) daha genel olsa bile. Bundan dolayı o, ona yüklenir; sonuçta hayvan ve nutk dışında ortada bir şey yoktur. Manevi terkibin sadece canlılık tabiatı ile konuşmaklık tabiatı arasında olduğu bilinmektedir; başka bir şeyle değil; birincisi ortak, ikincisi, değildir. Cevherin, cevher ve arazdan oluşması gerekmez. Zira nutku olan şey cevherdir; şahıs gibi bileşik olan değil.

Türlük ve şahıslık arasındaki fark, birincisinde küllî küllîye katılır ama onu küllîlikten çıkarmazken ikincisinde cüz'înin küllîye katılması ve onu küllîliğinden çıkarmasında yatar. Nâtık'ın insana muvâtaa yoluyla yüklem kılınması, nutuk sahibi olan şeyin insana yüklenen başka bir mahiyet olduğunu söylemeye engel olur. Çünkü bir mahiyeti kendisinden başkasına yüklem kılmak mahiyetin özüne aykırıdır. Yüklem kılmada varlığın icadı diye bir şey sözkonusu değildir. Çünkü yüklem kılmak varlığa değil, mahiyetedir. Eğer böyle bir şey mümkün olsaydı, mevcut cüzlerden oluşmuş bir mahiyetin cüzlerini, varoluşları sırasında bunlara yüklemek de caiz olurdu. Dolayısıyla bir tek olanın varlığı mürekkep varlığın kendisi (aynı) olurdu. Dışarıda bağımsız bir varlığı olmasından ötürü, fasıl olmaya uygun olmamakla birlikte, kendisine eklendiğinde canlı onunla insan oluyor gerekçesiyle nefs-i nâtıka demek olan nutk ilkesinin hayvana ait olmadığını sanmayasın. Tam tersine, bu ilke, cansız varlıklar da içinde olmak üzere, her şeyde vardır. Çünkü her şeyin melekût ve ceberût âleminden bir payı vardır. Hayvanlar ve cansız varlıklarla konuşmasında olduğu gibi, eşyayı özüyle müşahede eden Risalet Madeninden bunu te'yid eden şeyler gelmiştir. Allah teâla şöyle buyurmaktadır: "Hiçbir şey yoktur ki O'nu hamdiyle tesbih etmemiş olsun, ancak onların tesbihini anlayamazsınız" (İsra:9). Nutkun her bir insan için İlâhî âdet ve sünnete uygun olarak ortaya çıkması insan mizacının itidaline bağlıdır. Kamil insanlara gelince, durum böyle değildir. Çünkü onlar eşyanın bâtınına vâkıf olup konuşmalarını kavrarlar. Müteahhirûnun, nutk'tan maksadın, konuşmak değil küllîleri kavramak olduğunu -lugat anlamına ters olmakla birlikte- söylemeleri yukarıdaki anlamı ifade etmez. Çünkü bu anlamda nutk, sadece insana özgü mücerret natıklığa aittir. Oysa onların bu hususta hiçbir delilleri olmadığı gibi, hayvanların tümel bir algı sahibi

olmadığına ilişkin açık seçik bilgileri de yoktur. Bir şeyin bilinmemesi onun yokluğunu gerektirmez. Hayvanlardan sâdır olan tuhaf şeyler üzerinde derinlemesine düşünmek o hayvanların küllîleri idrak ettikleri sonucuna varmamızı gerektirir. Keza tümeli olmadan tikel algı mümkün olmaz. Çünkü tikel şahıslaşmakla birlikte tümeldir. Allah yol göstericidir.

Tenbih

Özü gereği araz, konaklayacağı bir mahalle ihtiyaç duyduğu gibi -ki bu cevherdir- cevher de özü gereği, görünüşe çıkmak için araza muhtaçtır. Hatta cevher arazın varlık nedenidir ve onu ister. Böylece aralarındaki irtibat kesintisiz olarak oluşur. Bunlardan her biri, bir tür ayrımla, akılda cevher - araz ve hariçte cevher - araz olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisi, ilmîhazrette sabit cevher ve araz a'yınlar ve eşit biçimde dış türlere yüklenen cins ve fasıllar gibidir. İkincisi, dışarıda var olan cevher ve arazlar gibidir. Bununla cevherin, eğer var olsaydı bir konuda olmadan veya bir konuda olmayan bir mevcut olan mahiyet olduğu bilinirdi. Araz ise bunun tersidir. Birinci gruptan iki yahut daha fazla cevheri birleştirmek, "hayvan" ve "natık" yüklemlerini insana karşıtıyla yüklemek gibi, her ikisine konu olan şeye yüklem yapmaya engel olmaz.

Ek

***Vücûd*, İmkan ve İmkansızlık Hakkında**

Şeyh (r.a.) *Fusûs*'ta bizzat zorunluluk ve başkasıyla zorunluluk, imkan, mümkün ve imtinayı zikrettiğinden dolayı bu yola uygun olarak bu üç nisbeti açıklamaya ihtiyaç duyduk. Biz şöyle diyoruz: Zorunluluk, imkan ve imkansızlık salt akli nisbetler olduklarından, bunların aralarında dış dünyadaki konuların gerçekleştiği gibi bir gerçekleşmesi yoktur. Bunlar sadece zihinlerde varlığı vardır. Çünkü bunlar ilmî hazrette sabit olan aynî (bireysel) zâtlara tâbi durumlardır. Bunlar dış varlıklarına oranla mümkünlerin imkanı, mümtenilerin imkansızlığı; bu zâtın kendisine oranla da *vücûd*un zorunluluğu gibi durumlardır. Kendisi olmak bakımından *vücûd* zâtıyla zorunludur. Onun zorunluluğu ilave dış bir *vücûd* bakımından değildir. Öyleyse zorunluluk, zâtın kendisini aynıyla gerektirmesi ve dışarıda gerçekleştirmesi zaruretinden ibarettir. İmtina bir zâtın dış varlığının yokluğunu gerektirme zaruretidir. İmkan ise bu zâtın varlık ve yokluğu zorunlu kılmamasıdır. O halde imkan ve imkansızlık kendileriyle nitelenen şeylerin harici varlıklarını zorunlu kılmadıklarından olumsuzlayıcı sıfatlardır. Zorunluluk ise subûtî bir sıfattır.

Mümtenilerin zâtı ve bir şeyi zorunlu kılmaları yok denemez; zira biz onların iki kısma ayrıldığını açıklamıştık: Aklın varsaydığı ve özü olmayan kısım ile sabit durumlar ve hatta ilâhî isimler kısmı. Zorunluluğun haricî ve zihnî tüm varlıkları kuşattığı daha önce aynlar açaklanırken geçmişti. Çünkü onların varlığı zorunlu olmadığından ne dışarıda, ne de akılda var olurlar.

Buna göre zorunluluk zâtından ve başkasından dolayı olmak üzere iki kısma ayrılır. Bilinmeli ki bölümleme ubûdiyet ve rubûbiyetle belirginleşme açısından yapılmış bir bölümlemedir. Salt vahdet açısından ise, sadece zâttan ötürü zorunluluk vardır. Buna göre, başkasın-

dan dolayı zorunlu olan her şey özü gereği mümkün olup özünü imkan kuşatmıştır ve imkanla nitelenmesinin sebebi ise onun başkalarından ayrılması (imtiyazı)'dır. Eğer bu ayrılma olmasaydı *vücûd* zâti zorunluluk biçiminde kalacaktı.

Bu üç nisbetin menşei ilmi hazret olunca, ileri gelenlerden bazıları imkan hazretinin ilmî hazretle özdeş olduğu kanaatine varmışlardır. Burada ve önceki Fasıl'da zikri geçen akli konular, nazarî hikmetin zâhirine aykırı olan bazı şeyleri içinde barındırsa da, gerçekte, bunların dış ruhu, *vücûd*un mertebelerini ve bunların gereğini bilen nebevî hazretin nurundan gelir. Bundan dolayı, her ne kadar felsefe özentisi içinden olanlar ve taklitçileri bu konuları ulu orta ele alsalar da Ehlullah bunları açıkca söylemekten çekinirler. Allah hakkı söyler ve yolu O gösterir.

Taayyün Konusunda Sonsöz

Bilmek gerekir ki taayyün ortaklaşma olmayacak şekilde, bir şeyi başkasından ayıran şeydir. Bu durum bazen, vacibu'l-*vücûd*un özüyle başkasından seçikleşmesi ve a'yân-ı sâbitenin bilgide belirmesi -çünkü a'yân-ı sâbite özlerinde seçiktir- gibi, zâtın aynısı olur. Çünkü *vücûd*, ilmî hazrette belirli bir sıfatla zât ve sabit ayn olur. Bazen de başkası için değil sırf kendi zâtına ilave olmuş bir durum olur. Yazıcının yazıcılıkla yazı bilmeyenden ayrılması gibi. Bazen de kendisinde zâtına ilave bu durumun meydana gelmemesiyle ayrılır. Yazıcılığın yokluğu ile ümmînin katipten ayrılması gibi. Birinci durumda, bu ilave durumdan başkasının meydana gelmemesi dikkate alınmamakla birlikte bu durumun onda meydan geleceği kabul edilir. -Zeyd'de terziliğin meydana gelmemesini düşümemekle birlikte yazıcılığın meydana gelmesini düşünmemiz gibi- , ya da başka şeyin onda meydana gelmemesini düşünmekle birlikte yazıcılığın onda meydana gelmesi kabul edilir.

İlave taayyün bazan varlıksal, bazen yokluksal, bazen de bu ikisinin birleşmesiyle olur. Tek bir tür kendi türlerinin hepsini içinde toplar. Çünkü insan, mesela, attan özü ile ayrılır; mazharlarından bir mazhar içinde varlıksal bir sıfatın meydana gelmesiyle de diğer bir varlıksal sıfatla ortaya çıkan başkasından ayrılır. Merhametli olan Zeyd'in gaddar Amr'dan ayrılmasında olduğu gibi; ve varlıksal bir sıfatla ortaya çıkan kimse de yokluksal bir sıfatla ortaya çıkan kimseden ayrılır; bilenin kara cahilden ayrılması gibi; ve terzi olmayan katip de katip olmayan terziden diğer bir sıfatla olmamakla birlikte varlıksal bir sıfatla ayrılır, veya bunun tersi olur. İlave taayyünlerin tümü varlığın gereklerindendir; öyle ki birbirinden ayrı olan yoklar onları kabul edenin zihnindeki varlıkları veya melekelerinin varlıkları bakımından birbirinden ayrılırlar. Şöyle denemez: Mevcûdat arasındaki farklılıklar sadece taayyünlerden kaynaklanıyorsa, onlar özleriyle birbirinden ayrı olamazlardı; aksine tek bir hakikatte ortaklaşan insan fertleri gibi özleri ortak olurdu. Zira biz diyoruz ki, zâtlar sadece ilmî tayyünlerle zât olurlar. Bu taayyünlerden öncesine gelince, mahz *vücûd* olan ilâhî Zât'tan başka bir şey yoktu. Nitekim Peygamber şöyle demiştir: "Allah vardı ve beraberinde hiçbir şey yoktu." Buna göre, açığa çıkmıştır ki, aynların zâtlarıyla farklılışmaları, ilkin, sadece, kendileriyle zâtların zât oldukları taayyünlerden kaynaklanır. Nitekim şahıslar da onları şahıslaştıranlarla şahıs oluyorlar. Çünkü onların özleriyle ve sıfatlarıyla seçikleşen ek zâtları vardır.

BEŞİNCİ FASIL

Küllî Âlemler ve Beş İlâhî Hazret

"Âlem" kelimesi, lügat anlamında, alâmet' ten geldiğinden kendisiyle bir şeyin bilindiği şey demektir; ıstılah anlamında ise, Allah'dan başka her şey demektir. Çünkü Allah, isim ve sıfatları yönüyle onun sayesinde bilinir. Zira âlemin fertlerinden her bir fertle Allah'ın isimlerinden bir ismi bilinir. Zira o fert, O'nun isimlerinden özel bir ismin mazharıdır. Cins ve hakiki nev'le de küllî isimler bilinir; hatta, halk nezdinde kötü görülen kara sinek, sivri sinek, pire vs. ile de bir takım isimler bilinir ki bunlar o isimlerin mazharlarıdır. İlk akıl, âlemin hakikatlerinin küllîlerini ve bunların sûretlerini icmalen içerdiğinden *Rahman* isminin kendisiyle bilindiği *Küllî Âlem*'dir. Küllî nefs, ilk aklın içine aldığı şeyleri cüz'î olarak tafsilen içerdiğinden aynı şekilde Rahîm isminin kendisiyle bilindiği *Küllî Âlem*dir. İnsan-ı Kamil, ruh mertebesinde icmalen, kalb mertebesinde de tafsilen bunların tümünü içerdiğinden, isimleri toplayan Allah isminin kendisiyle bilindiği *Küllî Âlem*'dir.

Alemin fertlerinden her bir fert bir ilâhî isme alâmet olduğuna göre ve her bir isim âlemin isimlerini kapsayan bir zât olunca, aynı şekilde, âlemin fertlerinden her bir fert, kendisiyle tüm isimlerin bilindiği bir âlem olur. Öyleyse âlemler bu açıdan sonsuzdur. Ancak, tümel ilâhî hazretler beş tane olduğundan, aynı şekilde, kendisinden başkasını kapsayan küllî âlemler de beş olur.

Küllî hazretlerin ilki, mutlak gayb hazretidir. Mutlak gayb âlemi, ilmî hazretteki sâbit aynlar âlemidir ve bunun karşısında mutlak şehadet âlemi vardır; bu da mülk âlemidir. Muzaaf gayb hazreti, mutlak gayba yakın olan ve şehadet âlemine yakın olan olmak üzere ikiye ayrılır. Mutlak gayba yakın olanın âlemi, ceberûtî, melekütî ruhlar âlemi, yani akıllar ve soyut nefsler âlemidir. Şehadete yakın olan ise Misal âlemidir. Böylece de izafi gayb âlemi ikiye ayrılmış oluyor; çünkü ruhların bir şehadet âlemine uygun sûretleri, bir de, mutlak gayb âlemine uygun soyut aklî sûretleri vardır. Beşincisi ise, anılan dört hazreti kendinde toplayan, tüm âlemleri ve içindekileri kendisinde barındıran insanî âlemidir. İmdi, mülk âlemi melekût âleminin mazharıdır; bu da mutlak misal âlemidir.

Mutlak misal âlemi de, ceberût âleminin, yani soyutlar âleminin mazharıdır; ceberût âlemi de, sabit aynlar âleminin mazharıdır. Bu da ilâhî isimler ve vâhidî hazretin mazharıdır; o da ehadî hazretin mazharıdır.

Tenbih

Bilinmelidir ki, bu âlemler, küllîsiyle cüz'îsiyle, onun kelimelerinin tamamını içerdiğinden ilahî kitaplardır. İlk akıl ve küllî nefs ana kitabın (ümmü'l-kitap) iki sûretidirler, ilmî hazret olan bu ikisi iki ilâhî kitaptır.

Kimi zaman ilk akla, eşyayı topluca içerdiğinden ümü'l-kitap denir; İlk akıldakiler kendisinde tafsilen zuhûr ettiğinden dolayı da küllî nefse *Kitabu'l-Mübîn* denir. Buna, küllî cisme basılı nefs hazreti olan mahv ve isbat kitabı da denir. Zira küllî cism sonradan olanlarla (havâdis)

ilişkili olduğundan, küllî nefsin sûretidir. Mahv ve isbat ancak şahsi sûretler için geçerlidir; bu özlerine gerekli halleri açısındandır; bu da felekî konumları şart kılan asli istidatlarına göredir; bu felekî konumlar da, müdebbir, mâhi, mûsbit, dilediğini yapan vs. isimleriyle Hakk'dan bunlara taşan halleriyle birlikte bu sûretleri giydirir. İnsan-ı Kamil ise, tüm bu kitapları cami bir kitaptır, zira o büyük âlemin nüshasıdır.

Rabbânî arif Ali b. Ebi Talib şöyle diyor:

Şiir:

İlacın sende farkında değilsin, dert sende sabretmiyorsun.
Sen küçük bir şey olduğunu sanıyorsun, Oysa büyük alem sende dürülü.
Sen, harfleriyle gizlinin açığa çıktığı açıklayıcı kitapsın.

Şeyh de şöyle diyor:

Şiir:

Ben Kur'anım sebu'l-mesânî,
Ruhun ruhu, kapların değil.
Kalbim meşhudumla birliktedir,
O'nu müşahede eder, dilim sizinle

İnsan-ı Kamil, ruhu ve aklı bakımından Ümmü'l-Kitab diye isimlendirilen aklî bir kitaptır. Kalbi açısından da *Levhi Mahfuz Kitabı*dır. Nefsi açısından mahv ve isbat kitabıdır. Bu kitabın yükseltilmiş, temiz, mükerrem sayfalarına , sırlarına ve anlamlarına sadece karanlık perdelerden arınmışlar dokunabilir. Zikredilen kitaplar, ilâhî kitapların asıllarıdır. Bunların dalları da, akıl, nefs, ruhani ve cismani yetiler cinsinden *vücûd*'da bulunan şeylerin tümüdür. Zira bu kitaplar, kendilerinde ister mücmel, ister mufassal, bütünüyle ve bir kısmıyla mevcudatın hükümleri yazılacak şeylerdir. Bu yazmanın asgarisi, bir şey ne ise o olarak hükmünü yazmaktır. Allah en iyi bilendir.

Tenbih

Bilinmelidir ki, ilk aklın büyük âlem ve onun gerçekleriyle olan münasebeti, tıpkı, insâni ruhun beden ve yetileriyle olan münasebeti gibidir.

Küllî nefs, tıpkı, nefs-i nâtıka'nın insanın kalbi olduğu gibi, büyük âlemin kalbidir. Bundan ötürü âleme büyük insan dendi. Sanılmasın ki, kendi gerçekliklerinden ayrı sûretlerin Hakk'tan bu ikisine taşması bahanesiyle, ilk aklın ve küllî nefsin kapsadığı sûretler, bunların hakikatinden başkadır; tam tersine, bunlara şu sûretlerin akışı demek, onlar da bu hakikatlerin icadından ibaret demektir. Dışarıdaki tüm hakikatler, ilk akıl ve küllî nefsteki sûretlerin gölgeleri gibidir. Çünkü dışarıda ortaya çıkan şeyler, ilkin bu ikisinde zuhûr vasıtasıyla olur. Bu ikisinde de sûretlerin bilgisi, hariçtekinden soyutlama yoluyla değil de, kendilerine akan sûretlerin aynıyla oluşur. Bu hakikatler, ilk aklın hakikatinin aynısıdır; dahası, sırf *vücûd* açısından hakikatleri bilen her bir varlığın aynıdır; her ne kadar bu gerçeklikle taayyünleri ve bilinmeleri itibariyle başka olsalar da. Çünkü biz, tüm hakikatlerin hakikat olmaları açısından, mutlak *vücûd*'a raci

olduğunu açıklamıştık. Bunlardan her biri *vücûd* bakımından diğeriyle aynıdır. Her ne kadar taayyünleri itibariyle başka başka olsalar da. Keza, dışarıda ilk zuhûr eden şey, ilâhî hazrettendir.

Yine açıklamıştık ki, bu mertebede, ismî hakikatler bir açıdan onların aynı, bir açıdan da onlardan başkadır. Onların mazharları da, aynı şekilde böyledir. Öyleyse hakikatlerin onda birliği, tüm ademoğullarının zuhûrundan önce Adem'de birliği gibidir; her ne kadar ademoğulları taayyünleriyle hüviyetleri açısından zuhûr anında farklı iseler de; hatta, ilk akıl gerçek Adem'dir. Bu hususu Peygamber'in şu ifadesi teyid eder: " Allah'ın ilk yarattığı şey benim nurumdur." Mahiyetlerin farklılığı, hüviyetlerin farklılığı gibidir. Bunların her biri (hüviyet ve mahiyet), bir şeyin kendisiyle ne ise o olduğu şeydir. Aralarındaki farka gelince, mahiyetler küllîler; hüviyetler ise cüz'îler hakkında kullanılır.

Buna göre, ademoğulları tür ve mahiyet açısından bir; özleri açısından farklıdır; öyleyse birlikleri mümkün değildir denemez. Zira biz mahiyetlerin küllî taayyünle taayyün etmiş ilmî, özel varlıklar olduğunu açıklamıştık. Bütün bunlar, ne ise o olmaları bakımından *vücûd*'da birdirler. Bilenle bilinen arasındaki akli ayrım *vücûd*da birliğe engel değildir; nitekim, gündüzün aydınlığı ile mehtap aydınlığı *vücûd*da birdir, her ne kadar akıl, güneş veya ayın ışığının yıldızların ışığından farklı olduğuna hükmetse de, durum böyledir. Bilinenlerin bilgi ve bilenle birliğinin esası; sıfat, isim ve aynların Hakk'la birliğinden başka bir şey değildir. Böylece, her bir bilende oluşan sûretlerin durumu, ister soyutlanmış ister soyutlanmamış olsun, onların kendi gerçekliklerinden başka bir şey değildir. Çünkü onlar, dışarıda varoldukları gibi, aynı şekilde, akli, zihni ve misâli âlemde de vardırlar. Bir şeyin sûretinin, o şeyin gerçekliğinden ayrı olarak meydana gelmesi, zorunlu olarak onu bilmek demek olmaz; zira sûret onlara göre ondan başka olur.

İnsan büyük âlemin nüshası olduğundan, büyük âlemin içindeki tüm hakikatleri kapsar; dahası bu hakikatler onun aynısıdır. İnsanı bu hakikatlerden perdeleyen şeyse unsursal oluştan başka bir şey değildir. Perdenin kalkması oranında, insanda, hakikatler zuhûr eder. İnsanın bildikleri ile olan ilişkisi, ilk akl'ın bildikleriyle olan ilişkisi gibidir; hatta, gerçekte, insanın bilgisi tıpkı ilk aklınki gibi, bir açıdan etkin, bir açıdan, mertebesi bakımından, edilgin olsa da; dahası insan, etkin bilgiyle nitelenmek açısından ilk akıldan daha güçlüdür. Çünkü insan halifedir ve tüm âlemlerde söz sahibidir. Bu ve daha önce zikredilenlerin anlamı , ancak, etkinliğin gerçeği kendisinde zuhûr eden, ve şühud mertebesinde, vahdet-i *vücûd*a mazhar kişide tecellî eder demektir. Allah'ın bilgisi zâtının aynıdır; keza malumatı da aynıdır; farklılık O'nun muayyen tecellîlerindedir. Doğruyu bilen Allah'tır.

ALTINCI FASIL

Misal Âlemine İlişkin Hususlar

Bilinmelidir ki misalî âlem, nuranî cevherden oluşan ruhanî bir âlemdir; o , niceliksel ve duyusal olması açısından cismanî , nuranî olması açısından ise mücerret akli cevhere benzer. Dolayısıyla ne bileşik maddi bir cisim, ne de soyut akli bir cevherdir. Çünkü o ikisinin arasını ayıran sınır ve köprüdür. İki şey arasında köprü olan her şeyin, ister istemez, bu ikisinden başka bir şey olması gerekir; dahası onun iki yönü olmalıdır ve bu yönlerden her biri kendi âlemine uygun olmalıdır. Son tahlilde şu söylenebilir: Mîsâlî âlem son derece latif, ışıklı bir cisimdir; bu sayede o, soyut saydam cevherlerle, maddi, yoğun, cisimli cevherler arasında ayırdedici bir sınır oluyor. Her ne kadar, bu cisimler, semavi cisimlerin semavi olmayanlara nisbetle latif olduğu gibi, bazısı bazısından daha latif olsa da; bazılarının, akli sûretlerle ilgili kanaatleri gibi, misalî süretlerin kendi hakikatlerinden ayrı olduğu sanıları nedeniyle sandığı gibi , bu âlem arazî (ilintisel) bir âlem değildir.

Doğrusu, cevherî hakikatler; ruhanî, aklî ve hayalî âlemlerin her birinde vardırlar ve bu cevherlerin her birinin kendi âlemlerine uygun sûretleri vardır. Bu gerçeği kavrarsan hayal yetilerinin kuşattığı her şeyi kuşatan küllî nefse ait hayalî yetinin bu âlemin mahalli ve mazharı olduğunu kavrarsın. Bu âleme, cismani âlemdeki sûretleri kapsadığı ve ilmî ilâhî hazretteki a'yân ve hakikatlerin sûretleri için ilk sûretsel misal olduğundan, misal âlemi denir. Aynı şekilde, bitişik hayal gibi, maddi olmayan bir şey olduğundan dolayı da ayrık hayal denir. Her bir mânanın, her bir ruhun, mutlaka, kendi yetkinliklerine uygun bir misalî sûreti vardır. Zira bunlardan her birinin zâhir isminden bir payı vardır. Nitekim, sahih haberde şöyle ifade edilmiştir: "Hz. Peygamber (sav.) Sidre'de Cebraili gördü. Cebrailin altı yüz kanadı vardı. Orada Cebrail, her gün sabah akşam hayat nehrine girip çıkıyor ve kanatlarını çırpıyor, bunun sonunda Allah, dökülen damlalardan sayısız melekler yaratıyordu."

Bu âlem arşı, kürsüyü, yedi göğü, yerleri ve bunlardaki felekleri vs. içine alır. İşte bu makamda tâlib nebevi mirac'ın nasıl vuku bulduğuna vakıf olur ve Peygamber'in birinci gökte Adem'i, ikincisinde İsa'yı, üçüncüsünde Yusuf'u, dördüncüsünde İdris'i, beşincisinde Harun'u, altıncısında Musa'yı, yedincisinde İbrahim'i (Allah'ın selamı hepsinin üzerine olsun) müşahedesini kavrar; ve yine rüyada ve hayal yetisiyle, tıpkı sülukta orta durumda olanlarda olduğu gibi, semaya yükselmek cinsinden müşahede ettiği şeylerle ruhanî âlemde müşahede ettiği şey arasındaki farkı da kavrar. İşte bu duyulur sûretler bu misalî sûretlerin gölgeleridirler. Bundan dolayıdır ki, arif, keşfî ferasetle, kişinin yüzünden halini tanır, Peygamber demiştir ki, " Müminin ferasetinden sakının; zira o Allah'ın nuruyla bakar" Yine Peygamber; " Deccalin alnında ke-fe-re yazılıdır; onu sadece mümin okuyabilir". Allah da cennet ehli için; " Onların yüzlerinde secde izinden belirtiler vardır" (Feth: 29); ve cehennem ehli içinde de; "Suçlular yüzlerinden tanınır da, perçemlerinden ve ayaklarından yakalanırlar" (Rahman:41) buyurmuştur. (Ayrık)hayallerin kendisi olan mukayyet misaller de, misalî sûretlerden oluşma ve onun göl-

gelerinden bir gölgedir; Allah onu ruhanî âleme delil olarak yaratmıştır. Keşf erbabı onları bu âleme bitişik ve ondan aydınlatılmış olarak kabul etmiş; tıpkı denize karışan çaylar ve ırmaklar, eve ışık veren menfezler gibi.

Âlemde bulunan her bir varlığın, insan dünyasındaki hayal gibi, ister felek, ister yıldız, ister unsur , ister maden, ister bir bitki, isterse hayvan olsun mülk âleminde mukayyet bir misalî vardır. Çünkü bunlardan her birinin bir ruhu ve ruhanî yetileri vardır; onunla yine kendi âlemine ait bir nasibi vardır. Eğer böyle olmasaydı âlemlerin birbiriyle son derecede örtüşmüş olması sözkonusu olmazdı. Bu durum cansızlarda, hayvanlarda ortaya çıktığı gibi ortaya çıkmış değildir. Allah tealâ şöyle buyuruyor: "Her şey kendi övgüsüyle tesbih eder" (Isra:44). Sahih haberde de, hayvanların müşahedesi türünden, bunu teyit eden sadece eshab-ı keşfin anlayacağı çok sayıda haberler gelmiştir. Bu şühud mutlak ve mukayyet misal âleminde olur. Bunu en iyi Allah bilir. Perdelenmiş insanları şühudsuzlukları nedeniyle Allah esfel-i safiline (en alt dünyaya) koymuştur.

Sâlik yolculuğu esnasında mukayyet hayalden kurtularak mutlak misale geçişiyle tüm müşahede ettiklerinde isabet eder ve durumu, levh-ı mahfuzdaki akli sûretlere mutabık olmasından ötürü, nasılsa öylece görür. Ki bu levh-ı mahfuz ilâhî bilginin mazharıdır. İnsanın kendi sabit aynına ve bunun durumlarına müşahede yoluyla vakıf olması buradan ileri gelir. Çünkü insan gölgelerden gerçek nurlara geçer; tıpkı manevi geçişte onlara vakıf olduğu gibi. İnşaallah bunu sekizinci fasılda açıklayacağız.

Sâlik, mukayyet hayalinde herhangi bir durumu müşahe edince bazan isabet, bazan da hata eder. Bu, müşahede edilen şeylerin gerçek bir durum olup olmamasından ileri gelir. Eğer gerçek bir durum varsa bu durumda o kimse müşahede edilen konuda isabet etmiş olur. Aksi takdirde, tahayyüllerden kaynaklanan bir düzmece olur. Tıpkı vehimle bulandırılmış aklın varlık için bir varlık ve bu varlık için de başka bir varlık ve Allah için de bir ortak ve aslı astarı olmayan bir takım sözde varlıklar icat etmesi gibi. Nitekim Allah teâlâ şöyle buyurmuştur: "Onlar kendi kendinize uydurduğunuz isimlerden başka bir şey değildir; Allah onlara (putlara) hiçbir yetki vermemiştir" (Necm:23). İsabet etmenin bazısı nefse, bazısı bedene, bazısı da her ikisine bağlı bir takım nedenleri vardır.

Hakka tam bir yönelme, doğruluğu alışkanlık edinme ve nefsin aklî rûhani âleme dönmesi, eksikliklerden arınması, bedensel engellerden yüz çevirmesi ve mücahede içinde olması gibi sebepler nefse bağlı sebeplerdir. Çünkü bu mânalar nefsin aydınlanmasını ve güçlenmesini gerektirir. İnsan nefsi güçlenip aydınlandığı ölçüde duyusal dünyanın üstüne çıkabilir ve şühudun yokluğuna neden olan karanlığı kaldırabilir. Aynı şekilde onların sıfatlarıyla sıfatlanmasından dolayı, kendisiyle mücerret ruhlar arasındaki münasebet güçlenir ve böylece o ruhlardan, onlara doğru çekilmesine neden olan mânalar nefse akar. Sonunda tam bir şühud meydana gelir. Derken bu akışın hükmü (etkisi) son bulunca, nefs ilimle muttasıf, hayaldeki intibaları sebebiyle o sûretler zihnine nakşedilmiş olarak görülür âleme geri döner. Bedene bağlı sebepler ise, bedenin sağlığı, kişisel mizacı ve beyin yapısının dengeliliğinden ibarettir.

Bu ikisine bağlı sebeplere gelince, bunlar itaate sarılmak, bedeni ibadetleri yerine getirmek, iyilikleri işlemek; yetilerini ve bunlara ait organları ilâhî emirler doğrultusunda kullanmak; ifrat ve tefrit arasındaki dengeyi korumak, abdestli olmaya devam etmek, özellikle ilk akşamdan yatıncaya kadar sürekli zikir ve benzeri şeylerle meşgul olmak suretiyle Hakk olmayan şeylerle uğraşmayı terketmektir. Hatanın sebepleri ise bu sayılanlara aykırı olan, şu tür şeylerdir: Zihin yapısının kötü ve nefsin dünya hazlarıyla meşgul olması ve mütehayyile gücünün fasid hayallerde kullanılması, nefsin şehvete kapılması ve aykırılıklara tutkun olmasıdır. Tüm bu sayılanlar karanlığa ve perdelerin artmasına neden olan şeylerdir.

Nefis, dışarıdan yüz çevirip dünyaya uyuyarak bâtına dönünce ona bu mânâlar somutlaşır. Böylece bunlar onu, ait oldukları gerçek âlemleri ile uğraşmaktan alıkor; sonunda rüyasında aklına hayaline gelmeyen karmakarışık şeyler görür; ve nefs, kişinin mizacı bozulduğundan ve buna bağlı olarak beden yapısı fazlasıyla değişime uğradığından dolayı kendisine acı veren bir çok durumu hissedemez. Müşahede edilen tüm bu durumlar sâlikin zâhirî durumunun sonuçlarıdır; zâhirî halleri iyi ise iyi, kötü ise kötüdür (Dervişin işi neyse düşü de o olur).

Sûretin muşâhedesi bazan uyanıkken bazan da uykıda olur. Tıpkı rüyanın karmaşık ve başka türlere bölündüğü gibi, aynı şekilde uyanıkken görülenler de bizatihi salt olgusal gerçek şeyler ve sırf hayali, gerçekliği olmayan şeytânî durumlar diye ikiye ayrılır. Bazen şeytan, hakiki durumların pek azına göreni sapıtmak için bu hayali şeytânî şeyleri karıştırır. Bu yüzden sâlik, kendisine yol gösterecek ve kendisini tehlikelerden koruyacak bir mürşide ihtiyaç duyar.

Birincisi, dış olgu ve olaylarla ilgili olur veya olmaz. Eğer bu, olgu ve olaylarla ilgili ise; müşahede ettiği gibi vuku bulduğu sırada veya vuku bulmamaları durumunda tabir yoluyla salt gerçek durumlarla sırf hayalî olan şeyler arasında bir ayırdetme gerçekleşir. Hakikatin, asli sûretinden sıyrılması, içinde bulunduğu zâhirî sûretlerle hakikat arasındaki ilişkiye ait bir husustur. Hakikatlerin sûretlerde zuhûru için görenin hallerine dayanan birtakım sebepler vardır. Bunların ayrıntılı bir biçimde açıklanması sözü uzatır. Durum böyle olmadığında, salt hakikatlerle sırf hayali durumlar arasında ayrım yapmanın ölçüleri vardır; bunları mükaşefelerine göre sadece zevk ve şûhud erbabı bilir. Tıpkı hakîmlerin, doğru ile yanlışı birbirinden ayırmak için mantık denen bir ölçüsü olduğu gibi. Bu ölçülerden bir kısmı genel ölçüdür. Bu genel ölçü Kur'ân ve Hadis'tir, bunlardan her biri -selam üzerine olsun- Muhammedî tam keşiften kaynaklanır; bu ölçülerden bir kısmı ise özel olan ölçülerdir; bu özel ölçü hakîm ismi ve sâlike egemen olan (ilâhî) sıfattan ona akan her bir halle ilgilidir. Gelecek fasılda bunlardan bilinen bazısına, inşaallahu tealâ, ana hatlarıyla işaret edeceğiz.

Tenbih

Bilinmelidir ki duyusal âlemde varlığa sahip olan her şeyin misal âleminde de bir varlığı vardır. Buna karşılık bunun tersi doğru değildir. Bundan dolayı, erbab-ı şühud, misal âlemine nisbetle duyusal âlemin "sonsuz çöle atılmış bir yüzük gibi" olduğunu söylemişlerdir. Hakk teâla, türüne ait hiçbir sûret olmayan, mücerret akıllar ve benzeri şeyler gibi, bir şeyin bu

âlemde duyusal bir sûret içinde ortaya çıkmasını isteyince, o şey duyusul bir şekle bürünür. Bu bürünme de şekle bürünenlerle bürünülen şekiller arasındaki ilişkiye ve şekle bürünenin yeteneğine göre olur. Tıpkı Hz. Ömer'in naklettiği "ihsan" hadisinde Cebrail'in Dıhye el-Kelbi ve başkalarının sûretine bürünmesi gibi. Geri kalan semavi ve unsurî melekler ve cinler de, her ne kadar ateşten bedenleri olsa da, böyledir. Nitekim Allah onlar hakkında; "Cinni de halis ateşten yarattı" (Rahman :15) demiştir. Kamil insanî nefisler de bu dünyada iken bedenlerinden sıyrılma yetilerinden dolayı ve öte dünyaya intikallerinden sonra da bu bedenî engellerin kalkması sebebiyle (çeşitli sûretleri) alma gücü artacağından duyusal şekillerinden başka şekillere bürünürler.

Kamil insanî nefislerin tüm melekût âlemlerine girme güçleri vardır; tıpkı meleklerin şehadet âlemine girip, bu âlemin fertlerinin şekilleriyle şekillenmeleri gibi. Aynı şekilde onların, melek ve cinlerin zuhûr ettiği gibi, mükaşefede bulunanların hayallerinde zuhûr etme güçleri vardır. İşte bunlar büdelâ olarak adlandırılırlar. Zevk erbabı, kimi zaman, bunlarla melekler arasındaki farkı kendilerine özgü ölçülerle bilirler; kimi zaman Hak bunlara onları tanıma bilgisini ilham eder; kimi zaman bu onların kendilerini tanıtmasıyla olur. Eğer bunlar (büdelâ) mükâşif olmayan salih ve abidlerden birinin hayalinde görünürlerse, bu kişi meleklerle büdelâ arasını yalnız zanna bağlı ipuçlarıyla ayırdedebilir. Gayba ait olan şeylerden haber vermek, gizliliklere vâfık olmak ve kalbe doğuşundan önce havatırdan haber vermek gibi.

Tenbih

Bilinmelidir ki, dünyevi varoluştan ayrıldıktan sonra içinde ruhların bulunacağı berzah, mücerret ruhlar ve cisimler arasındaki berzahtan başkadır. Zira *Vücûd*un iniş ve yükselişi devrîdir. Dünyevi var oluştan önceki mertebeler iniş *(tenezzül)* mertebeleridir; bu öncedir, ve dünyevi oluştan sonrakiler ise çıkış *(urüc)* mertebeleridir ve bu sonradır. Sonuncu berzahta ruhlara ilişen sûretler, ilk berzahtakilerden farklı olarak, işlerin ve dünyevi neşette daha önce geçen fiillerin sonuçlarının sûretlerinden ibarettir. Bunlardan hiç biri diğerinin aynısı olmaz. Ancak bu ikisi, âlemin sûretlerinin misalini aldıklarından maddesiz, ruhanî ve cevherî bir âlem olmaları konusunda müşterektirler. Şeyh bu hususu *Fütûhat*'ın 321. babında şu şekilde açıklamıştır: Bu berzah ilkinden başkadır. Birincisine imkanî gayb, ikincisine de muhalî gayb denir. Çünkü birincisinde olanın görülür âlemde ortaya çıkma imkanına karşın, ikincisinde olanların öte dünya dışında bu dünyada zuhûru imkansızdır. Birincisinin aksine muhâlî gaybda bulunanları mükaşefe eden çok az insan var. Bundan dolayı bizim yolumuzda olanlardan çok sayıda müşahid vardır ki, bunlar ilk berzahı müşahede ederler ve dünyevi âlemde gerçekleşecek olan olayları bilirler; ancak ölülerin ahvalini keşfedemezler. En iyisini Allah bilir ve her şeyden yalnız o haberdardır.

YEDİNCİ FASIL

Ana Hatlarıyla Keşfin Mertebe ve Türleri

Bil ki "keşf" sözlük anlamı bakımından perdenin kaldırılmasıdır. (Arapça "keşf" kelimesi kullanılarak), "Kadın yüzünü açtı", yani "Yüz örtüsünü kaldırdı " denir. Terim anlamı bakımından ise keşf, perde arkasında olan gaybî mânâlara ve gerçek durumlara *vücûd* veya şühud açısından muttali olmaktır. Bu anlamda keşf manevi ve suverî olur. "Suverî"den kastım, misal âleminde meydana gelen ve beş duyu ile algılanabilen şeylerdir. Bu ise, a) müşahede yoluyla olur; mükâşefede bulunanın şekle bürünmüş ruhların sûretlerini ve ruhanî nurları görmesi gibi; b) işitme yoluyla olur; Hz. Peygamber'in dürülü bir söz olarak ya da sahih bir Hadis'te belirtildiği üzere, çan sesi ve arı vızıltısına benzer şekilde kendisine inen vahyi işitmesi gibi. Gerçekten de o bunu işitiyor ve kasdedilen şeyi anlıyordu. c) İstinşak yoluyla olur; bu ise ilâhî esintilerle esinlenme (*tennessüm*= soluklanma) ve rubûbiyet açılışlarının içe çekilmesidir. Nitekim Hz. Peyfamber şöyle buyurmuştur. "Yaşadığınız şu günlerde Allah'ın esintileri vardır; dikkatli olun da sırt çevirmeyin" Yine şöyle demiştir:"Yemen tarafından Rahman'ın esintisini *(nefes)* alıyorum. d) Mülâmese yoluyla olur; bu ise iki nur veya misalî şekle bürünmüş iki şey arasındaki buluşmayla olur. Nitekim Abdurrahman b. Âiş Rusulullah'ın şöyle dediğini naklet-miştir: " Her şeyden yüce ve münezzeh olan Rabbimi en güzel bir sûret içinde gördüm." Allah; "Ey Muhammed! " dedi; " Buyur Rabbim!" dedim. Mele-i A'lâ neye düşmanlık ediyorlar ? " "Rabbim sen en iyisini bilirsin", dedim. Bunun üzerine Allah ağırlığını omuzlarıma bindirdi; serinliğini göğsümde hissettim; böylece de gökte ve yerde olanları bildim". Arkasından da şu âyeti okudu: "Böylece biz İbrahim'e göklerin ve yerin melekutunu gösteririz; yakınen bilenlerden olsun diye" (Enam:75). e) Zevk yoluyla olur. Tıpkı türlü türlü yiyecekleri müşahede eden ve onlardan tadıp yiyince birtakım gaybi manalara muttali olan kişinin durumu gibi. Aleyhisselam şöyle demiştir:" Kendimi (rüyada) tırnaklarımdan çıkacak deredece süt içer durumda gördüm. Artan kısmını Ömer'e verdim ve bu durumu bilgi ile yorumladım." Bu durumların birbiriyle birleşmesi söz konusu olsa da her biri başlıbaşına bir durum ve isimlere ait tecellîlerdir. Çünkü şühud Bâsir isminin, işitme Semî isminin vs. tecellîlerindendir. Diğerleri de buna göredir. Zira her bir tecellîye rablık eden bir isim vardır. Bu isimlerin her biri ana isimlerden olsa da "Alîm" ismine bağlıdırlar.

Suverî keşfin çeşitleri ya dünyevi olaylarla ilgilidir veya değildir. Eğer, "Zeyd yoldan gelecek ve Amr'a bin dinar verecek" türünden dünyevi olaylarla ilgili ise, sâliklerin riyazet ve mücahedelerinden ötürü dünyevi bilinmeyenlere muttali olmalarından dolayı "rehbaniyet" diye isimlendirilir. Süluk ehli, himmetlerini dünyevi işlere yöneltmediklerinden, -uhrevi iş ve hallere yönelttiklerinden- keşfin bu türüne iltifat etmezler, ve bu iki keşfi istidraç ve kula tuzak sayarlar. Hatta sâliklerden birçoğu uhrevi durumlara ilişkin keşfe bile pek iltifat etmezler. Bunlar Allah'ta yokalma ve O'nunla baki kalmayı en son amaç olarak gören kimeselerdir.

Arif muhakkik, Allah'ı, mertebelerini, dünya ve ahiret mertebelerinde zuhûrunu bildiğinden ebediyyen Allah'ladır ve başkasını görmez, ve bunların hepsini ilâhî tecellîler olarak görür

Bunlardan her biri yerli yerine oturur ve arif için bu çeşit keşf istidrac olmaz. İstidrac, Hakk'dan uzak kişilerin, insanları bu sayede Hakk'a ikna ettikleri halden ibarettir. Bu insanlar istidracı dünyada makam ve mansıb elde etmek için kullanırlar. Oysa o, başkalık bildiren yakınlık ve uzaklıktan mutlak olarak yücedir. Eğer bunlar, gerçek uhrevi durumlarla ilgili mükaşefeler ise ve yüce ruhlar, gök ya da yer meleklerinden gelme ruhanî gerçeklikler olmaları nedeniyle dünya olaylarıyla alakalı değillerse, bu durumda istenen ve geçerli mükaşefelerdir.

Bu mükaşefeler gaybî manalara muttali olmaksızın nadiren gerçekleşir; dahası çoğu manevi mükaşefelerdir; dolayısıyla en yüksek mertebededir ve sûret ile mânanın arasını birleştirdiği için de daha fazla kesinlik ifade eder. Perdelerin tümüyle veya kısmen kalkmasına bağlı olarak, keşfin birtakım mertebeleri vardır. O halde keşfin ilâhî bilgi hazretindeki a'yân-ı sâbiteyi müşehede eden türü en yüksek basamaktadır. Ondan sonra, bunları ilk akıl ve başka akıllarda müşahede eden kimsenin keşfi gelir. Arkasından, bunları levh-ı mahfızda, ve diğer soyut nefislerde muşahede edenin, sonra mahv ve isbat kitabında, sonra geri kalan yüce ruhlarda ve arş, kûrsü ve gökler ve unsurlarla bileşik varlıklar gibi ilâhî kitaplarda muşahede edenlerinki gelir. Çünkü basamaklardan her biri, altındaki gerçeklik ve aynları kapsayan ilâhî bir kitaptır. İşitme yoluyla olan mertebelerin en yücesi Hakk'ın kelamını aracısız olarak işitme mertebesidir. Peygamberimiz Muhammed (a.s) miracında ve şu hadisiyle işaret ettiği zamanlardaki işitmesi gibi: "Benim Allah'la birlikte olduğum öyle bir an var ki, o ân orada ne bir mukarreb melek, ne de gönderilmiş bir peygamber beni kuşatır" Bunun başka bir örneği de Musa (a.s)'nın Allah'ın kelamını işitmesidir. Bunun arkasından O'nun kelamını Cebrail aracılığıyla işitme basamağı gelir. Hz. Peygamber'in Kur'an-ı Kerim'i işitmesi gibi. Bunun arkasından, ilk akıl ve başka akılların kelamının dinlenmesi gelir; sonra zikredilen sıra ile kûlli nefsin, gök ve yer meleklerinin kelamının işitilmesi gelir. Geri kalanlar da buna göredir. Bu mükaşefe türlerinin kaynağı bizzat insan kalbi ve ruhanî duyularını kullanan bilgili aydınlanmış aklıdır. Allah'ın şu âyetlerde işaret ettiği gibi, kalbin görme, işitme ve başka duyuları vardır. "Gözler kör olmaz, ancak göğüslerdeki kalpler kör olur" (Hacc:46) ; "Allah onların kalplerini mühürledi ve onların işitmelerine ve görmelerine perde indi" (Bakara :7). Meşhur hadislerde de bu durumu teyit eden birçok ifade vardır. Sözkonusu bu ruhâni duyular şu cismâni duyuların aslıdır. Bu ruhânî duyularla cismâni (haricî) duyular arasındaki perde kalkınca asıl olan ferî olanla birleşir; böylece sâlik bu dış duyularla, iç duyularla müşahede ettiği şeyi müşahede eder. Ruh ise, bizzat, tüm bunları müşahede eder. Çünkü tüm hakikatler ruh mertebesinde birleşir. Tıpkı, daha önce geçtiği üzere, tüm hakikatlerin ilk akılda bir oldukları gibi. Bu makaşefeler, sülûkun başlangıcında ilkin sâlikin mukayyed hayalinde gerçekleşir; sonra da, tedricen ve meleke kesbederek sâlik mutlak misal âlemine intikal eder; bunun sonucunda , unsurlara ilişkin şeylere muttali olur, sonra da göklere intikal eder ve Ümmü'l-Kitab'ın iki sûreti olan Levh-i Mahfuz ve ilk akla varıncaya kadar yükselerek yolculuğuna devam eder.

Nihayet ilâhî ilim hazretine ulaşır ve Allah'ın dilediği kadarıyla a'yân'ı müşahede eder. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: " O'nun ilminden ancak dilediği kadarı bilinebilir." (Bakara 255). Bu mertebe, şuhud mertebeleri içinde, Allah'ın kulları için mümkün olan en yüksek mer-

tebedir. Zira bu mertebenin üstünde, tecellî anında, kulu yokeden Zât'ın şuhudu mertebesi vardır. Ancak, a'yândan ibaret olan ismî perdeler arkasından tecellîsi hariç. Bu duruma Şeyh Şis Fass'ında işaret etmiştir: "Tamah etme, kendini yorma; çünkü bunlar, üstünde başka hiçbir amacın olmadığı son amaçtır."

Alîm ve Hakîm isimlerinin tecellîlerinden kaynaklanan, hakikatleri sûretlerden soyut manevî keşfe gelince, bu gaybî manaların ve aynî hakikatlerin zuhûrundan ibarettir. Bunun da mertebeleri vardır: Birincisi, öncülleri kullanmadan, kıyas tertip etmeden, tersine zihnin sonuçtan ilkelere intikali sûretiyle manaların *müfekkire* gücünde ortaya çıkmasıdır; buna *hads* ismi verilir; sonra, müfekkireyi kullanan âkile yetisinde manaların ortaya çıkışı gelir; -âkile gücü asla cisimde bulunmayan ruhânî bir güçtür- buna kutsal nûr denir. Hads, bunun ışığının parıltılarından doğar. Bunun sebebi şudur *Müfekkire* gücü cismanidir, dolayısıyla da gaybî mânâları keşfeden ışığa perde olur. Hads keşf mertebelerinin en aşağı mertebesidir.

Bunun için denir ki, feth iki türlüdür. Birincisi nefsdeki feth, bu akıl ve nakil açısından tam bir bilgi verir. İkincisi de ruhdaki *feth*'dir, bu da nakle ve akla bağlı değil varlığa dayalı bilgi verir.

Üçüncü sırada kalb mertebesinde manaların ortaya çıkışı gelir, bu makam da ilham diye isimlendirilir. Eğer burada zâhir olan, gaybî mânalardan bir mâna ve hakikatlerden bir hakikatse bu ad verilir; yok şayet zâhir olan bir ruh ve a'yân-ı sâbite'den bir ayn ise bu taktirde de kalbin müşahedesi adı verilir.

Dördüncüsü, ruh mertebesinde manaların ortaya çıkışıdır. Bu, ruhî şuhût diye nitelenir. Göklere ışık veren güneş gibidir. Şuhûdi mertebede gaybî mânalar, alîm olan Allah'dan, asli yetenek oranında, vasıtasız olarak bizzat alınır. Ve ruhun altındaki kalbe ve ruhun ruhanî ve cismanî yetilerine aktarılır. Eğer sâlik kamillerden ve kutuplardan ise böyle olur; değilse, o zaman, kutba yakınlığı ve yeteneği ölçüsünde onun vasıtasıyla Allah'tan alır. Veyahut, hükmü altında bulunduğu ceberût ve melekût âlemindeki ruhlar aracılığı ile alır.

Beşincisi, *sırr* mertebesinde manaların ortaya çıkışıdır. Altıncısı da, *hâfa* mertebesinde manaların ortaya çıkışıdır. Ancak bunlara işaret ve dille ifade mümkün değildir. Ne var ki bu mertebelerin gerçekleşmesine kısaca işaret edeceğiz.

Bu mânâ sâlik için makam ve meleke haline gelince fer'in asılla birleşmesi gibi, onun bilgisi Hakk'ın bilgisiyle birleşir ve onun için en yüce keşf makamları meydana gelir.
Suverî ve *manevî* her keşif, sâlikin istidâdına, ruhunun münasebetlerine, sırrının keşif türlerinin her birine yönelişine göre olunca; istidatları farklı ve münasebetler de çok olduğuna göre keşf makamları da, hemen hemen sayılamıyacak kadar çeşitli olur. Mükaşefelerin en sağlam ve tam olanı ruhsal yapısı, peygamberler ve kâmil insanların ruhları gibi, tam itidale en yakın olan kişide oluşur. Daha sonra bunlara en yakın olan kimselerde meydana gelir.

Keşf makamlarından bir makama ulaşma keyfiyeti, bunlardan her biri için gerekli her şeyin açıklanması sülûk bilgisiyle ilgilidir, ve makamların belirtilenden daha fazla olması ihtimali yoktur. Hâl ve makam ashabından, diriltme, öldürme, havayı suya, suyu havaya dönüştürme gibi hakikatleri değiştirme; tayy-ı mekan, tayy-ı zaman ve benzeri cinsten varlıkta tasarrufta

bulunan kişiler için bu durumlar ancak kutret sıfatıyla muttasıf ve hakkanî *vücûd*la gerçekleşme anında, bu durumları gerektiren isimlerle muttasıf olanlar için gerçekleşir. Bu durum ya melekûtî ruhlardan biri vasıtasıyla veya vasıtasız, hatta onlara hakim ismin özelliği sayesinde olur.

Tenbih

İlhamla Vahiy Arasındaki Fark

İlham; Hakkın, her bir mevcutla birlikte olduğu özel bir tarzda melek aracılığı olmadan Hak'tan hasıl olur. Vahiy ise melek aracılığı ile olur; bu yüzden kudsî hadisler, her ne kadar Allah kelamı olsalar da, vahiy ve Kur'an olarak isimlendirilmez. Keza, daha önce geçtiği üzere, vahiy, meleği muşahede etmek ve kelamını dinlemekle meydana gelir. Öyleyse vahiy, manevî keşfi içeren şühûdî keşif türünden bir şeydir. Buna karşılık, ilham yalnız manevi keşif türündendir. Aynı şekilde vahiy zâhirle ilgili olmasından dolayı nübüvvetin özelliklerindendir. İlham ise velayetin özelliklerindendir. Keza vahiy tebliğ edilme kayıt ve şartı ile bağlı bulunduğu halde, ilham için böyle bir şart sözkonusu değildir.

Rahmânî, melekî, cinnî, ve şeytânî *vâridât* (içe doğuş) arasındaki fark, mükaşefede bulunan sâlikin ölçüleriyle ilgilidir. Bununla birlikte, biz bunlardan ancak birkaçına işaret edeceğiz. Sonunda, endişeden emin hale gelecek şekilde iyiliğe sebep olan; hemen başkasına dönüşmeyen; Hakka tam bir yöneliş ve insanı ibadetlere sevkeden büyük bir lezzetten sonra meydana gelen her içe doğuş melekî ya da ruhânî *vâridattır*. Bunun tersi niteliklere sahip olan her varidat ise şeytânîdir. Sağdan ve önden ortaya çıkanların çoğunun melekî; soldan ve arkadan ortaya çıkanların çoğunun şeytânî olduğu şeklindeki sözler kayda değer bir görüş değildir. Çünkü şeytan her yönden gelir. Nitekim Kur'an Alah'ın şu sözüyle bunu dile getirmiştir. "Şüphesiz onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından, sollarından yanaşacağım; ve sen onların çoğunu şükredici bulmayacaksın " (Araf:17).

Birincisi, dünya işleriyle alakalı olur; müşahededе bulunanın yanında olmayan bir şeyi, mesela kışın yaz meyvelerini hazır edivermek gibi, Zeyd'in yarın geleceğini önceden haber vermek türünden ehlullahın muteber saymadığı vs. şeyler gibi; bu cinnîdir.

Mekan ve zamanın dürülmesi, delinme ve yarılma olmaksızın duvarlardan geçmek de aynı şekilde onların özelliklerinden ve mertebe bakımından onlardan daha yüksek olan meleklerin özelliklerindendir. Kamil insanlardan böyle bir şey zuhûr ederse, bu onların makamlarından ötürü meleklerden gelen bir yardım sayesinde gerçekleşir. Eğer varidat dünyevi işlerle değil de ahiret işleriyle ilgili ise, veya gönüllere ve havâtıra muttali olmak türünden bir şey ise bu durumda o melekîdir; çünkü cin buna güç yetiremez. Eğer bir varidat mükaşefede bulunan kimseye mülk ve melekûtta tasarrufta bulunma gücü veriyorsa-diriltme, öldürme, berzahlarda tutuklu olanı çıkarma ve müridlerden isteyeni melekût âlemine sokmak gibi- Rahmânîdir. Çünkü bu tür tasarruflar kamil insanların ve kutupların içinde bulundukları ilâhî mertebenin özelliklerindendir. Bazen, şeytânî olmayan tüm bu varidatlara Rahmânî denir. Sana açıkladıklarımızı, kendi durumunu ve makamını anladıysan, istidadının kemalini, keşif mertebeni ve bunlardaki noksanlıklarını kavrarsın. Her şeyi bilen ve hakim olan Yalnız Allah'tır.

SEKİZİNCİ FASIL

Âlemin İnsanî Hakkikatin Sûreti Oluşuna Dair

Daha önce geçtiği üzere, Allah ismi tüm isimleri içine alır. Allah ismi, ilâhî mertebe ve mazharlarına göre onlarda tecellî eder. Allah ismi, zâtca ve mertebece diğer isimlerden önce gelir. Mazharı da, diğer isimlerin mazlarlarından öncedir. Allah ismi diğer isimlerde mertebelerine göre tecellî eder.

Bu sebeple, başka isimlere nisbetle Allah isminin iki durumu vardır: Birincisi, her bir isimde, bizzat zuhûru; ikincisi, ilâhî mertebeler olması açısından, tüm isimleri kuşatması.

Birincisiyle diğer isimlerin mazharlarının hepsi bu en büyük ismin (ism-i âzam) mazharının mazharları olurlar. Zira, *vücûd*da, zâhir ve mazhar birdir; onda çokluk ve çoğalma yoktur. Bunların her biri akılda ayrılır. Nitekim ehl-i nazar *vücûd* akılda mahiyetin aynı, dışarıda gayridir derler. Öyleyse bunun diğerlerini kapsaması bir gerçeğin çeşitli fertlerini kapsaması demektir. İkincisi ile Allah ismi, ilâhî mertebesi açısından, birinci yönüne göre kendisinin aynısı olan cüzleri içeren Küll'ün içermesi gibi diğer isimleri içine alır. Bunu anladıysan âlemin hakikatlerinin ilim ve aynda, hepsinin Allah isminin mazharından ibaret insanî hakikatin mazharları olduğunu da anlarsın. Keza âlemin ruhlarının da, insanî büyük ruhun cüzleri olduğunu anlarsın; ister felekî, ister unsurî isterse hayvani olsun; böylece âlemin sûretlerinin de bu hakikatin ve gereklerinin sûretleri olduğunu anlarsın. Bundan dolayı, ehlullahça mufassal âlem büyük insan diye adlandırılır. Zira insanî hakikat ve gerekleri bu âlemde zuhûr etmektedir. İşte böyle bir kapsayıcılık ve tüm ilâhî sırlar sadece kendisinde zuhûr etteğinden ötürü, tüm hakikatler arasında hilafete hak kazanmıştır. Allah aşkına şu inciye bakınız!

Nâsutunu izhar edip, parlak lâhûtunu gizleyeni kutsarım.
Sonra, yiyen içen suretinde varlıkları açıkça yaratmaya başlayanı.

İnsanî hakikatin ilk zuhûru, *amâî* mertebe için icmalî bir sûret demek olan ilk akıl sûretinde olmuştur. Öyle ki, bir bedevinin şu sorusu esnasında, bir sahih hadiste buna işaret edilmiştir: " Rabbimiz, mahlukatı yaratmadan önce, neredeydi ?" Buna Peygamber; "Altında ve üstünde hava olmayan amâ'da idi" diye cevap verdi. Bunun için Peygamber "Allah'ın ilk yarattığı nurumdur"dedi. Şu sözünün teyit ettiği gibi, bu ifadesiyle de aklı kasdetti: "Allah'ın ilk yarattığı akıldır" Daha sonra da, geriye kalan akılların, nâtık felekî nefslerin ve diğerlerinin sûretinde; tâbiî sûretlerde, küllî heyülada, basit ve mürekkep cisimler sûretinde (zuhûr etmiştir).

Allah'ın velisi, muvahhidlerin kutbu Ali'nin insanlara yaptığı bir konuşmada söylediği şey de, bizim görüşümüzü teyid eder: " Ben, besmelenin be' sinin noktasıyım. Ben Allah'ın, içinde yaratıldığınız böğrüyüm, ben kalem'im, levh-i mahfuzum, arşım, kürsüyüm, ben yedi gök ve yerlerim." Hutbe esnasında uyanıncaya, vahdetin tecellîsinin hükmü kalkıncaya ve beşerî âleme

dönünceye kadar saymaya devam etti. Hakk onda, kesret hükmünce tecellî etti de, özür dilemeye başladı. Ubûdiyetini ifade etti; ilâhî isimlerin hükmü altında güçsüzlüğünü ve zayıflığını belirtti.

Buna binaen şöyle denilmiştir: Hakkın tüm mevcudâtta sereyânı gibi, Kamil insanın da tüm mevcudatta dolaşması gerekir. Bu da Hak'dan halka, Hakk'la olan üçüncü seferde gerçekleşir. İnsanın kemali bu seferde tamamlanır; üç dereceden sonuncusu olan *Hakk'u'l-Yakin* mertebesi bu sayede gerçekleşir. Bu makamda âhiriyetin evveliyetin aynısı olduğu ve " O evvel, âhir, zâhir, bâtın, her şeyi bilendir" (Hadid : 3) ifadesinin sırrı açığa çıkar.

Şeyh kutb makamını açıklarken, *Fütûhât*'a şöyle demiştir: "Allah'ın, âlemin kutbu olmasını istediği kamil insan yeryüzünde O'nun halifesidir. Bu halifenin, mesela, üçüncü seferde mütenezzilen unsurlara ulaştığında, O'nun kıyamete dek *vücûda* dahil olmasını istediği insan fertlerinin tümünü müşahede etmesi gerekir" Sadece bu şuhûd ile, kutupluk makamı, tüm mevcudatın mertebeleri bilininceye kadar hakedilemez. Her şeyi hükmüyle depreştiren, rahmetiyle sapasağlam yapanı tesbih ederim.

Tenbih

Bilindiği üzere, insanî hakikatin bu âlemde tafsilen zuhûru vardır. Bilinmeli ki, bu hakikatin insanî âlemde de icmâlen zuhûru vardır. İnsanî hakikatin, içinde zuhûr ettiği mazharların ilki aklî sûrete uygun mücerret ruhî bir sûrettir. İkincisi küllî nefse ait sûrete uygun kalbi sûrettir; üçüncü ise küllî tabiata, felekî basılı nefse ve diğerlerine uygun hayvanî nefse ait sûretle zuhûrudur. Dördüncüsü, tabiblerce hayvani ruh diye isimlendirilen küllî heyûlâya uygun latif buharımsı sûrette zuhûrudur. Beşincisi, küllî cismin sûretine uygun karımsı sûrette zuhûru; altıncısı büyük âlemin cisimlerine uygun organlar sûretinde zuhûrudur. İnsanî mazharlardaki bu tenezzülat ile iki nüsha (âlemle insan) arasındaki uygunluk meydana gelir. Şeyh (r.a) *ed-Tedbiratu'l-İhaliyye fi'l- memleketi'l-insanîyye* adlı kitabında bu durumu ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Bu konuyu derinlemesine araştırmak isteyen o kitaba müracaat etsin.

DOKUZUNCU FASIL

Muhammedî Hakikatın Halifeliği ve Kutupların Kutbu olduğuna Dair.

İlâhî isimlerden her bir ismin âlemde "mahiyet" ve "sabit ayn" denilen bir sûretinin olduğu, ve bunlardan her birinin "mezâhir" ve "aynî mevcutlar" diye adlandırılan harici bir sûretinin, ve o isimlerin o mezâhirîn rabları olduğu ve bu mezâhirîn de o isimlerin sahipliği altında bulunduğu ortaya çıkınca, ve senin de Muhammedî hakikatin ilâhî câmî ismin sûreti olduğunu, ve bu ismin de o Muhammedî Hakikatın Rabbi olduğunu, ve tüm isimlere O'ndan feyz ve yardım geldiğini bilmen kesinleştiğine göre, bilmelisin ki bu Hakikat, âlemin sûretlerini tümüyle terbiye eden hakikattir; bu hakikat bu işi kendisinde zâhir olan rablerin Rabbî sayesinde yapar. Çünkü bu mazharlarda ortaya çıkan, daha önce geçtiği üzere, o hakikatin ta kendisidir. Dolayısıyla, bu hakikat zâhir isminin mazharından ibaret olan âlemin sûretlerine uygun kendi zâhir sûretleriyle âlemin sûretlerine, bâtın sûretleriyle de âlemin bâtınına rablık eder. Çünkü o (Muhammed) ism-i a'zamın sahibidir, ve mutlak rububiyet ona aittir. Bundan dolayı Aleyhisselam; "Ben, Kitab'ın Fatihası ve Bakara'nın sonlarıyla özgünleştim" demiştir. Bu durum Allah tealanın şu sözüyle belgelenmiştir: "Hamd Rabbu-l âlemîn olan Allah'a aittir" (Fatiha:1). Böylece, cisimler ve ruhlar âlemi tümüyle bir araya getirilmiştir.

Bu rablık, Muhammedi hakikatin beşeriliği açısından değil, ancak hakikati açısından gelen bir rablıktır. Çünkü o beşeriyeti açısından Rabbı'na muhtaç durumda olan bir kuldur. Nitekim Allah teâlâ onun bu yönüne şu âyetlerle işaret etmiştir: " De ki 'Ben kendisine vahyedilen sizin gibi bir beşerim." (Kehf: 111); "Abdullah O'na dua etmeye kalktığı zaman...." (Cin:19) ifadesiyle, Allah onun, başka bir ismin değil sadece bu ismin mazharı olduğuna dikkat çekmek için. Abdullah (Allah'ın kulu) diye isimlendirmiş, ve şu sözüyle de onun birinci yönüne işaret etmiştir. "Attığında sen değil, sadece Allah atmıştır"(Enfal:17).

Böylece onun atması Allah'a isnad edilmiştir. Bu rablık ise ancak, her hak sahibine hakkını vermek ve âlemin ihtiyaç duyduğu her şeyi ona akıtmak şeklinde olur. Bu mânâ ise ancak tam kudretle ve tüm ilahî sıfatlarla muttasif olmakla gerçekleşebilir. Öyleyse, yeteneklerine göre, âlemde tasarrufta bulunmasını sağlayan isimlerin tümü O'na aittir. Bu hakikat (Muhammedi Hakikat) ilâhî ve kullukla ilgili iki yönü kapsadığına göre, o hakikat için asalet değil tebaiyet doğru olur, ki bu da hilafettir. Onun âlemde, nefsinde, aynı şekilde beşeriyetinde tasarruf edebilmesi için, ihya, imate, lutf, kahır, rıza, saht tüm diğer sıfatları vardır. Zira o O'ndandır; onun (sav.) ağlaması, sıkıntısı, göğsünün daralması anılanlara engel değildir. Gerçi o beşeriyeti açısından; "Siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz" demişse de, mertebesi açısından zâtı ve sıfatlarının bazı gerekleri açısından; "Onun bilgisinden göklerde ve yerde zerre kadar bile olsa hiçbir şey gizli kalmaz." (Yûnus:61). Kısaca, onun âleme rablığı, mertebesi dolayısıyla kendisine ilâhî sıfatlarla olur; aczi, zayıflığı ve bunların gereği olan mümkün eksikliklerin tümü, beşeriyeti açısındandır; bu beşerlik yönü ise dış dünyanın özelliklerini zâhirîyle iç âlemin özelliklerni de bâtınıyla kuşatması için kayıtlanmak ve süflî âleme inmekten kaynaklanır. Böylece o iki denizin

birleşme yeri ve âlemlerin de mazharı olur. Onun süflî âleme inmesi de tıpkı en yüksek aslî makamına çıkması gibi, kemalidir. Dolayısıyla eksiklikler de bir başka açıdan yetkinliklerdir; o, bunları kalbinin ilâhî ışıkla aydınlanması dolayısıyla bilir.

Bu hilafet, "Allah'ın insanla konuşması vahiyle veya perde arkasından olur." (Şurâ:51) âyeti hükmünce, Allah'a vacip olduğuna göre, insanların medenileşmeleri ve her birinin kendisine uygun mükemmellikle nitelenmesi için her zaman halifenin ortaya çıkması zorunlu olmuştur. Nitekim Allah Subhanehü şöyle buyurmuştur: "Eğer onu melek yapsaydık onu insan kılardık..." (En'am :9). Bu hakikatin yetkinlikleriyle ortaya çıkması başlangıçta mümkün olmamıştır. Bu yüzden bu hakikat özel sûretlerle ortaya çıkmıştır. Bu özel sûretlerle ortaya çıkanlardan her biri dehr isminin gerektirdiği yetkinliğin ortaya çıkışına göre kendi zaman ve döneminin insanlarına uygun bir mertebede ortaya çıkar. Bu özel sûretlerde ortaya çıkan hakikatler peygamberlerdir (a.s). Onların taayyün edip, kişi olarak ortaya çıkması için ve yaratılmışlığın sana baskın gelen etkisiyle değerlendirecek olursan, bunlar arasında ayrım yapar, başka başka insanlar olarak görürsün; her birinin başka başka isim ve niteliklerle zuhûr etmesinden ötürü isimleri toplayıcı şu Muhammedî hakikatten başka bir şey olduklarına hükmedersin. Eğer onların hakikatlerini ve her birinin vâhidiyet hazretine ait olmalarını, sende vahdet hükmünün ağır basmasıyla değerlendirirsen, onların ve getirdikleri ilâhî dinin de bir olduğuna hükmedersin. Nitekim ayette şöyle buyurulmuştur: "Biz O'nun elçileri arasında ayrım yapmayız" (Bakara:285). Âlemin yönetimini deruhte eden *kutb'a* gelince, bu ezelden ebede *vücûd* dairesinin odağıdır, vahdet hükmü açısından *bir*'dir; bu da Mühammedî hakikattir. Kesret hükmü açısından ise çoktur. Nübüvvetin kesilmesinden önce, kutupluk mertebesinde bulunan kimse bazen zâhiren nebi olur; İbrahim (a.s.) gibi, ve bazen de, Mûsa'nın kutupluk makamına oturmasından önce, zamanında Hızır'ın olduğu gibi, gizli bir veli olur. Nübüvvetin, yani teşri nübüvvetinin nübüvvet dairesini tamamlaması ve velâyetin bâtından zuhûru sebebiyle kutupluk mutlak olarak velilere intikal etmiştir. Şu tertip ve düzenin korunması için bu mertebede sürekli onlardan biri bulunur. Nitekim Sübhanehû şöyle buyurmuştur: "Her kavmin bir kılavuzu vardır"(Ra'd:7) ; "Hiç bir ümmet yoktur ki içinde bir uyarıcı olmamış olsun" (Fâtır: 24). Nitekim Allah Peygamber (a.s) hakkında; hatemu'l-evliyanın zuhûruyla (âlem) mühürleninceye kadar "Sen sadece bir uyarıcısın" (Fatır: 24) dedi. Bu hatemu'l-evliya ise mutlak velayetin mührüdür.

Bu daire de tamamlanınca, *bâtın* ismi, bâtından doğan şey ve bu ikisini birbirinden ayıran sınırdan ibaret olan *zâhir* ismi kendi kemal ve hükümlerinin ortaya çıkmasını gerektirdiği için kıyametin kopması zorunlu olur.

Buna bağlı olarak da sûret olan her şey mânâyâ ve mânâ olan her bir şey de sûrete dönüşür. Yani nefsin, bâtında örtük bir şekilde bulunan durumları gerçek sûretleriyle ortaya çıkar, İçinde hakiki mânaların örtülü bulunduğu sûret de gizlenir. Böylece de cennetin, cehennemin, haşrin ve neşrin sûreti peygamberlerin bildirdiği şekilde meydana çıkar.

Tenbîh

Bilmelisin ki, cennet ve cehennemin her âlemde mazharları vardır; çünkü ilmî hazrette bunların aynlarının bulunduğu hususunda şüphe yoktur. Nitekim Allah teâla Adem ve Havva (a.s.)'nın cennetten çıkarılmalarını bildirmiştir. Dolayasıyla cennetin cismanî âlemdeki varlığından önce ruhanî âlemde bir varlığı vardır. Aynı şekilde, cehennemin de orada bir varlığı vardır. Çünkü o ilmî hazrette olanın bir kopyası *(misâl)* 'dır. Bu ikisinin orada varlığını gösteren sayılamayacak kadar çok sahih hadis bulunmaktadır. Aleyhisselam, cennet ve cehennemin bu dünyada varolduklarını şu sözüyle ortaya koymuştur; "Dünya müminin hapishanesi , kafirin cennetidir." Tıpkı, bunların berzah âleminde bulunduklarını, Kabir, mü'minler için cennet bahçelerinden bir bahçe, kafirler için ise cehennem çukurlarından bir çukurdur" ve benzeri hadislerle gösterdiği gibi.

İnsanî âlemde de onların bir varlığı vardır. Çünkü ruh, ile kalbin makamı ve bunların yetkinlikleri cennet *(na'im)* 'in ta kendisidir; nefs ile hevâ ve bunların gerektirdiği şeyler de cehennemin kendisidir.

Bundan ötürü, kim, kalb ve ruh makamına girer, ahlak-ı hamîde ve razı olunan niteliklerle nitelenirse; türlü nimetlerle nimetlenir. Kim de, nefsiyle birlikte durur; nefsinin lezzetleri, hevâ ve şehvetlerine kapılırsa türlü azaplarla azaplanır. Cennet ve cehennem mezâhirinin son mertebeleri de ahiret yurdundadır. Bu mazharlardan her birinin kendi dünyasına uygun gerekleri vardır. Aynı şekilde beş hazretten sonra kıyametin de beş türü vardır. Birincisi, her an ve her saat olan kıyamettir. Çünkü her bir ânda, gayb'dan şehadete çıkan ve şehadetten gayba giren, ancak Allah'ın ihata edebileceği manalar, tecellîler, -yokalan vs. vardır. Bunun içindir ki, "saat" adıyla adlandırılmıştır. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: " Onlar yeni bir yaratılış giysisi içindedirler" (Kaf:15); "O, her gün bir iştedir" (Rahman:29). İkincisi, doğal ölüm anlamına gelen kıyamettir; Hz. Peygamberin dediği gibi; "Kim ölürse kıyameti kopmuş demektir" Üçüncüsü , onun karşısında yer alan iradî ölüm anlamındaki kıyamettir. İradî, ölüm doğal ölümün vukuundan önce Hakka yönelen sâliklerin gerçekleştirdiği ölümdür. Hz. Peygamber; "Yeryüzünde yürüyen bir ölü görmek isteyen Ebu Bekr'e (r.a.) baksın" demiştir. Ve yine; "Ölmeden önce ölünüz" buyurmuş; böylece, o, dünya metaından ve hoş nimetlerinden yüz çevirmeyi, nefsin arzuladığı ve haz aldığı şeylerden kaçınmak ve hevâya uymamayı ölüm olarak tanımlamıştır.

İşte bundan dolayı ölüye açılan şeyler sâlike de açılır, ve bu ölüm küçük kıyamet diye adlandırılır. Bazıları iradî ölüme, orta kıyamet demişlerdir. Bunun nedeni, bu ölümün sâlikin önceki varoluşunda gerçekleşen doğal ölüm olan küçük kıyamet ile Zât'ta yokolmak demek olan büyük kıyamet arasında gerçekleştiğini sanmalarıdır. Burada zeki kimselerin gözünden kaçmayan bir incelik vardır. Dördüncüsü, herkesin beklediği vadedilmiş kıyamettir. Allah'ın; "Saat kesinkes gelecektir, onda şek, şüphe yoktur" (Hacc:7); "Saat yoldadır; onu gizleyiyazmaktayım" (Taha: 15) ayetleri ve bu hususa işaret eden başka ayetlerde buyurduğu gibi. Bu kıyametin gerçekleşmesi ise Zât-ı Ehadiyyet güneşinin yaratılmışların mazharlarının batısından

doğması, küllî hakikatin açılması vahdetin tam zuhûru ve çokluğun yerle bir edilmesi ile olur. Tıpkı, Allah tealânın; "Bugün mülk kimin? Bir ve kahhar Allah'ın " (Gâfir:16) buyurduğu gibi. Beşincisi ise, dördüncüsüne benzer ve bu tecellînin (kıyametin) hükmünün tüm yaratıklar için vuku bulmasından önce muvahhid arifleri için fena fillah ve beka billahın meydana gelmesidir. Bu beşincisi de "büyük kıyamet" diye isimlendirilir. Bu beş kıyamet türünün her birinin şartları ve sonuçları vardır. Bunlardan bir kısmının açıklanmasını Kur'an-ı Mecid ve sahib hadisler açıkça içermektedir; bir kısmı da işaret yoluyla açıklanmış, ki bunların ortaya konması doğru olmaz. Gerçekleri en iyi bilen Allah'tır.

ONUNCU FASIL

Ruh-u A'zam'ın İnsanî Alemdeki Mertebe ve İsimlerinin Açıklanmısına Dair

Bilmek gerekir ki; gerçekte insanî ruh demek olan Büyük Ruh, rubûbiyeti açısından, ilâhî Zât'ın mazharıdır. Bu yüzden, hiçbir şey O'nun çevresinde uçamaz, yanında yöresinde dönüp dolaşan hiçbir kimse O'na erişemez; ve güzelliğinin nûrunun isteklisi olan kimse de örtülerle sınırlanır. O'nun künhünü Allah'tan başka kimse bilmez; bu arzuya O'ndan başka kimse nail olmaz.

Ruh-ı A'zam'ın; büyük âlemde ilk akıl, yüce kâlem, nûr, küllî nefs, levh-ı mahfuz ve benzeri, -insanî hakikatin büyük âlemde bu sûretlerle zâhir olduğuna dikkat çektiğimiz üzere- mazharları ve isimleri olduğu gibi; ehlullah ve başkalarının ıstılahında ruh-ı azamın insanî küçük âlemde de zuhûru ve mertebeleri açısından mazharları ve isimleri vardır. Onun insanî küçük âlemdeki isimleri *sır, hafâ, ruh, kalp, kelime, rev, fuad, sadr, akıl, nefs*'tir. Nitekim Allah; "Sırrı ve en gizli olanı o bilir" (Taha: 7) ; "Ruh rabbimin emrindendir" (İsra: 85); "Gerçekten bunda kalbi olanlar için hatırlatma vardır" (Kaf:33) ; İsa (a.s) hakkında "Allah'tan bir kelimedir" (Ali İmran:45) ; "Kalp gördüğünü yalanlamadı" (Necm:15) ; "Senin göğsünü açmadık mı? " (İnşirah:1) ; "Nefse ve nefsi tesviye edene." (Şems:7) ayetleriyle bu hususa işaret etmiştir. Bir sahih hadiste de Peygamber (a.s) " Ruhu'l-Kuds rev'ime, bir nefsin rızkını tamamlamadıkça ölmeyeceğini ilham etti" demiştir. Büyük ruhun "sır" adını alması, onun nurlarının, Allah'ı bilme konusunda yalnız kalp erbabı ve rasihler tarafından idrak edilmesinden dolayıdır. "Hafâ" adını alması ise kakikatinin ariflere ve başkalarına gizli olmasından ötürüdür. "Ruh" adını alması, beden için Rab olması; duyusal hayatın ve tüm nefsani yetilere akışın nembaı olması itibariyledir. "Kalp" adını alması Hakka dönük olan ve böylece de O'ndan nurları alan yön ile; hayvani nefse dönük olan, ve böyece de yaratıcısından aldığı nurları yetenekleri ölçüsünde ona ulaştıran yön arasında halden hale dönmesinden dolayıdır. "Kelime" adını alması, tıpkı sözün insanî nefeste ortaya çıkışı gibi, Rahmanî nefeste zuhûru açısındandır. "Fuad" adını alması, yaratıcısından etkilenmesi açısındandır. Niteklm sözlük anlamıyla "*Fe'd*" " yaralamak" ve "etkilemek" anlamına gelir. "Sadr" adını alması, bedeni yöneten yönü itibariyledir ; çünkü sadr bedenin nurlarının kaynağıdır; ve bedende gerçekleşir. "Rev" adını alması, büyük ruhun, yaratıcısı olan Kahhar'ın kahrından korkması ve çekinmesinden ötürüdür.

"Akıl" adını alması, kendisini ve varedicisini özel bir taayyünle akletmesi, algıladığı ve zaptettiği şeyle kendi kendisini sınırlaması ve yine kendisini sırf tasavvur ettiği şeye hasretmesi açısındandır. "Nefs" adını alması ise bedene ilişmesi ve onu yönetmesi nedeniyledir. Nefs, kendisinden nebatî fiiller çıktığı zaman nebatî nefs, hayvanî fiiller çıktığı zaman ise hayvani nefs adını alır. Sonra, hayvanî yetilerin ruhânî yetilere galip gelmesi açısından *emmâre* adı verilir.

Yetkinliğini izhar etmek, ve akledici gücün emmâre nefsin sonunun vahametini ve durumunun bozukluğunu kavramak üzere, kalbin nuru gayba ilişkin parıltılarla dolduğu sırada nefs kendi fiillerini kınadığından dolayı *levvâme* diye isimlendirilir. Bu mertebe kalbî mer-

tebenin ortaya çıkışına başlangıç gibidir. Kalbî nûr ağır basıp, gücü hayvanî yetiye galip gelince ve nefs de tatmin olunca *mutmainne* adını alır.

Nefsin yeteneği mükemmelleşip nûru ve aydınlanması güçlü olunca; ve kendisinde bilkuvve olan ortaya çıkıp sonunda ilâhî tecellîye ayna olunca "kalp" diye adlandırılır. Kalp iki denizin arasının birleşme yeri, âlemlerin kavuşma noktasıdır; bundan dolayı Hakk ona sığmış ve o, Allah'ın arşı olmuştur. Nitekim sahih haberde şöyle gelmiştir: "Arzım ve göklerim beni almadı; ancak içi dışı temiz mü'min kulumun kalbi aldı; bu yüzden müminin kalbi Allah'ın arşıdır" Eğer bir kimse yukarıda anlatılan şeyleri tek bir gerçeklik olarak görür ve hepsinin gerçekte bir tek şey olduğuna hükmederse doğru yoldadır. Yok eğer, her birini ayrı ayrı alır, aralarında başkalık olduğuna hükmederse yine doğru yoldadır.

Tenbih

Burası böylece anlaşılınca; ruhî mertebenin ahadiyyet mertebesinin; kalb mertebesinin ise ilâhî vâhidiyyet mertebesinin gölgesi olduğu da anlaşılır. Dikkat çektiğimiz hususlarda iyice emin olan ve mertebeler arasındaki mutabakatı kavrayan kişiye, açıklamaya ihtiyaç olmayan başka sırlar da açılır.

Tenbih

Bilinmelidir ki ruh, cevherliği, mücerretliği soyut ruhlar âleminden oluşu açısından bedenden ayrıdır. Bedenle ilişkisi yönetim ve tasarruf ilişkisidir; varlığını koruyup sürdürmesinde başkasına muhtaç olmayıp kendi özüyle vardır. Beden onun sûreti, mazharı kemâlatının mazharı ve şehadet âlemindeki yetilerinin belirme yeri olduğu için bedene muhtaçtır; ondan ayrılmaz; tam tersine onda yayılır; ancak bu yayılma, nazar ehline göre hulul ve ittihat yayılmasıyla değil, gerçek *Mutlak Vucûd*'un tüm varlıklardaki yayılması gibi bir yayılmadır*(sereyân)*.

O halde , bu anlayışa göre, bu ikisi arasında varlığın bütünlüğü bakımından başkalık diye bir şey sözkonusu değildir. Hakk'ın eşyada zuhûr etme keyfiyetini, ve eşyanın hangi bakımdan O'nun aynısı, hangi bakımdan gayrısı olduğunu bilen kimse ruhun bedende nasıl zuhûr ettiğini, ve onun hangi yönden bedenle aynı hangi yönden gayrı olduğunu da bilir. Çünkü ruh kendi bedeninin rabbidir. Merbûb olmakla beraber rablık hâli kendisinde gerçekleşen kişide söylediklerimiz de gerçekleşir.

ON BİRİNCİ FASIL

Büyük Kıyamet Sırasında Ruhun ve Mazharlarının Allah Teâlaya Geri Dönüşüne Dair

Hakk teâlanın zâtı, isimleri ve sıfatlarının tecellîlerinin olduğu; isim ve sıfatların birtakım devletleri (güç etki) bulunduğu, bu devletlerin zuhûru sırasında hüküm ve saltanatlarının, âlemde ortaya çıktıkları hususu daha önce geçmişti. Ahiretin, perdelerin kalkması ve Hakk'ın gerçek birliği ile zuhûr etmesi şeklinde olacağında şüphe yoktur. Nitekim ahirette her şey hakiki sûretiyle ortaya çıkar, ve bu günün *ayırma* ve *yargı* günü olmasından dolayı o günde *hakk* ve *bâtıl* birbirinden ayrılır. Bu tecellînin mahalli ve mazharı ruhtur. Dolayısıyla, ruhun, bu tecellînin vukûu sırasında Hak'ta yok olması ve bu yokoluşla tüm mazharlarının da yok olması kaçınılmaz olur. Allah şöyle buyuruyor: "Sûr'a üfürülür; böylece Allah'ın diledikleri dışında, göklerde ve yerde olanlar kendilerinden geçerler" (Zümer: 68) Onlar daha önce büyük kıyameti geçirmiş olanlardır. Bu yüzden; "Her şey aslına döner" denmiştir. " Göklerin ve yerin mirası Allah'ındır" (Hadid:10) O'nun veçhi dışında her şey yokolucudur" (Kasas: 88) ve Yeryüzünde bulunan her şey fanî; celal ve ikram sahibi Rabbinin veçhi bakîdir " (Rahman:26) buyurur Allah.

Bu durum, bazan, yaratılmışlık taayyünlerinin ortadan kalkması, kulluk yönünün rablık önünde kaybolmasıyla olur; tıpkı damlaların denize ulaştığında bireyliklerinin ortadan kalkması, güneşinin doğmasıyla buzun erimesi gibi. Allah şöyle buyurdu: " Gökleri, tıpkı kitapların sayfalarının dürülüğü gibi, dürdüğümüz günde, ilkin nasıl yarattıysak öylece geri iade ederiz; bu bize bir borçtur ve bunu yaparız " (Enbiya: 104) yani, mukayyed varlığının kalkmasıyla, mutlak *vücûda* geri dönsün diye, ondan göksel taayyünü gideririz. Ahadiyet mertebesinin gücünün ortaya çıkmasına işaret ederek Allah; " O gün mülk kimin? Tek ve kahhar olan Allah'ın " buyurmuştur. (Gâfir:16). Nitekim sahih bir haberde de " Hakk sübhanehü ölüm meleği de dahil meleklere varıncaya kadar tüm mevcûdâtı öldürür" sonra da onları, cennet ve cehennemdeki yerlerine yerleştirmek üzere aralarında ayrım yapmak ve hüküm vermek için tekrar yaratır, şeklinde gelmiştir. Aynı şekilde, yaratmayla ilgili teayyünlerin varlığı, ancak, çokluk mertebesinde O'nun ilâhî tecellîleriyle olduğu gibi; bunların yokolmaları da, sadece, vahdet mertebesindeki zâtî tecellîlerinin zevaliyledir. Bunu gerektiren isimler cümlesinden şu isimler sayılabilir: *Kahhâr, Vâhid, Ahad, Ferd , Samed, Ganî, Azîz, Muîd, Mümît, Mâhi* vb.

Bu mücahedeyi tatmayan ariflerin, vâsıl olmamış alimlerin bu hali inkarları ve zayıf akıllarına istinaden bu hallerinden gurur duyanların, yukardaki müşahedeyi inkarları ancak, peygamberlere olan inançlarının güçsüzlüğünden kaynarlanır. Allah bizi bundan korusun.
Gözünü iman nuruyla sürmeleyen, kalbini güneşin doğuşuyla nurlandıran kimse âlemin aynlarını daima değişken ve taayyünlerini de sürekli yokolucu olarak bulur. Nitekim Allah; Tersine onlar, her zaman yeni bir yaratılış içindedirler" buyurmuştur.

Bu durum güneş varken yıldızların görünmemesi gibi, a'yânın O'nda gizlenmesi sûretiyle olur; ve ubûdiyyet yönü rablık yönü tarafından örtülür; böylece Rab zâhir, abd gizlenmiş olur.

Bu makamın diliyle şu şiir söylenmiştir.

Kanadımın gölgesiyle dehrimden gizlendim
Gözüm dehrimi görür; dehrim beni görmez.

Bu gizlenme, kulu izharı esnasında, Hakkın kul karşısında gizlenmesine mukabil bir gizlenmedir; bazen de bu gizlenme, beşeri sıfatların; zâti değil de, ilahlık sıfatlarıyla değiştirilmesiyle olur.

Beşeri sıfatlardan bir sıfat ortadan kalkınca onun yerine ilâhi sıfatlardan bir sıfat geçer ve böylece de, hadiste belirtildiği üzere, Hakk kulun işitme ve görmesi olur da, kul varlıkta, Allah'ın dilediği gibi tasarruf eder.

Beşerî sıfatın yokolup ilahlık sıfatının edinilmesi kamiller ve kıyameti kopmuş, hakk'da fâni olmuş, sûreten dünya hayatı yaşayan *efrad*'da olduğu gibi bazen bu dünyada bazen de tüm peygamberlerin diliyle ifade edilen saatten ibaret olan âhirette gerçekleşir.

Tenbih

Bu fenânın, aynen ve sıfaten bâki olmalarına karşın, halleri şuhûdî hal erbabınınki gibi olmayan arifler için oluşan ilmî fenâdan ibaret bir fenâ olduğu kesinlikle sanılmasın. Gerçekten, muhabbeti tasavvur edenle bunu bizzat yaşayan arasında büyük bir ayrılık vardır. Şairin dediği gibi:

Aşkı ancak, mihnetini çeken bilir ; aşk ateşini ise ona dokunan bilir.

Doğrusu şu ki, tatmayana fenâyı anlatmak örtü; onunla hallenmeyene açıklamak gizlemekdir; onun keyfiyyetini ne ise o olarak bilmek Allah'a mahsustur. Ona, Allah'ın dilediği kamil kullar ve a'yânı asaleten fâni kılan zâtî tecellîye ve bu meşhed'e mazhar olanların dışında kimse muttali olamaz. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: " Rabbi dağa tecellî edince onu yerle bir etti ve Musa bayıldı" (A'raf:143). Bu hususları anladıysan, bu taife arasında meşhur olan *ittihad*'ın anlamını, her bir ismin, kendi mazharıyla ve sûretiyle veya bir başka isimle veyahut, bir mazharın diğeriyle birliğini de anlarsın.

Senin, yağmur damlalarının çokluktan sonra birliğini görmen; tıpkı güneş ve yıldızlardan gelen ışıkların yer yüzünde birleştiği veya birçok lambanın ışığının bir odada birleştiği gibi çok olmasına karşın, ışıkların birliğini ve, kevn ve fesad âleminin sûretlerinin tek bir heyûlâ üzerinde değişimini müşahede etmen bizim söylediklerimize apaçık bir delildir. Durum yoğun cisimlerde böyle iken, nasıl olur da değerli ve değersiz tüm mertebelerde zâhir olan *bâtın* ve *latîf* bir zât hakkında böyle düşünürsün? Oysa ki her yönden birbirine zıt iki şey arasında ittihad ve hulûl ehlullah nezdinde şirktir, ve Kahhar Vâhid'in nuruyla ağyârın fâni olmasını da inkardır.

ON İKİNCİ FASIL

Nübüvvet, Risalet ve Velayet

Hakkın zâhirî ve bâtını olduğu daha önce geçmişti. Bâtın, mutlak gayba ilişkin hakiki vahdeti ve a'yân-ı sâbite hazretinden ibaret ilmî kesreti içerir.

Zâhir, ilmin kuşattığı sûret olması itibariyle, kaçınılmaz olarak sürekli çoklukla çevrilidir. Zira, çoğalmayı gerektiren özelliklerinden ötürü, esmâ, ve sıfatların zuhûru, ancak her birinin kendine özgü bir sûreti ile mümkün olur; sonuçta çokluk zorunlu olur.

İsim ve sıfatlardan her biri kendi zuhûrunu, saltanatını ve hükümlerini isteyince ve her biri diğerini zâhir isminden perdelediğinden dolayı, haricî aynlar arasında niza ve çatışma meydana gelir. Dolayısıyla *ilâhî emr*, bunlar arasında hükmetmek, dünya ve ahirette âlemin nizamını muhafaza etmek ve yine isimler arasında da rabların rabbı olan rabbıyla adaletle hükmetmek, ve bunlardan her birini zâhir ve bâtın kemaline ulaştırmak için adaletle hükmedecek bir mazhara ihtiyaç duymuştur. Bu da, hakikî nebî; ezelî, ebedî, evvel, âhir, zâhir, bâtın Kutb'dur. Şu ifadesinde işaret ettiği gibi, bu mazhar *Hakikatı Mahammediye*'dir: " Ben, Adem su ile toprak arasındayken peygamber idim." Yani bilgi ve cisim arasındayken. Esmâ değil de, mezahir arasındaki hakeme gelince; hakiki peygambere niyabeten zuhûr etmiş olan peygamberdir. Şu halde fert olarak nebî, halka yol göstermek ve a'yân-ı sâbitelerinin yeteneklerinin gereği olarak ilmî hazrette kendileri için takdir edilen kemallerine onları irşat etsin diye gönderilen peygamberdir. Bu peygamber, bazen mürseller gibi şeriat koyucu olur; bazan da olmaz; israil oğullarının nebileri gibi.

Nübüvvet gönderilmek demektir ; gönderilmek ise, ilimde a'yânı gerektiren tecellîden meydana gelme ilâhî bir özgü kılmadır. Bu *Feyzü'l-Akdes*'tir.

Mazharlardan her biri, kendi türünden olanlara üstün gelme etkisiyle, bu en yüksek makamın isteklisi olunca; gerçek peygamberin sahte peygamberden ayrıdedilmesi için nübüvvet, meydan okuyan mucizeler ve olağanüstü hallerle donatıldı. Peygamberler (a.s.) , mezahire rablığı ve bunlar arasındaki adaleti tesis etmeleri itibariyle ilâhî zât'ın mazharlarıdırlar. Nübüvvet zâhire özgüdür; dolayısıyla onların hepsi, davette, hidayette, mahlukata tasarrufda ve nübüvvetin gerektirdiği diğer hususlarda ortaktırlar. Bunlar tam kuşatıcılık ve eksik kuşatıcılıklarına göre de mertebece birbirlerinden ayrılırlar; tam kuşatıcı olanlara örnek, *ulu'l-azm* olan peygamberleridir; eksik kuşatıcı olanlara örnek ise israiloğullarının peygamberleridir. Buna göre nübüvvet, kuşatıcılıkta; sonlu, farklı daireleri içine alan büyük bir dairedir. Zâhir peygamberin destek, kuvvet, kudret, tasarruf, bilgi ve haktan taşan her şeyi ancak bâtın olandan almış olduğunu öğrendin; bu bâtın peygamberlik "veli" kelimesinden alınma velayet makamıdır. Velî yakınlık *(kurb)* demektir; "sevgili" anlamına gelen "velî" kelimesi de "yakınlık" demektir.

Dolayısıyla *peygamberliğin bâtını velâyettir*; velâyet de özel ve genel olarak ikiye ayrılır. Genel velayet mertebelerine göre inanan ve salih amel işleyen herkesi içine alır. Nitekim Allah; Allah inananların dostudur " (Bakara:257) demiştir. İkincisi ise , sadece Allah'da fâni ve

O'nunla bâki olan vuslata ermiş sâlikleri içerir.

Özel velayet, kulun hakta yokalmasından ibarettir. Buna göre de veli Allah'da yokolan ve O'nunla bakî kalan kimsedir. Burada yokolmaktan kasıt, kulun kendisinin mutlak anlamda yokolması değildir; aksine yokolmaktan maksat onun beşerlik yönünün rablık yönünde yokolmasıdır. Zira her kulun ilâhî hazretten gelme bir yönü vardır; şu âyet buna işaret eder: " Herkesin yöneldiği bir yönü vardır." (Bakara:148). Kul, velayet makamıyla muttasıf olmadan önce, kendi fiil ve sıfatlarının beşeriyet açısından yapıcısı, velayetle muttasıf olduktan sonra Rabbaniyet cihetinden mübdidir. Nitekim Cenab-ı Hak bir kutsi hadiste; "Ben kulumu sevince onun işitmesi ve görmesi olurum" demiştir. Bu özel velayet mutlak Hakk tarafına tam olarak yönelmekle elde edilir; çünkü kulun *Hakk*'lık yönü bu sayede güçlenir. Böylece Hakk'lık yönü, halklık (yaratılmışlık) yönüne, onu bütünüyle ortadan kaldırıncaya kadar baskın çıkar. Bu durum, ateşin yanındaki kömür parçasının durumuna benzer. Kömür parçası, ateşe yakınlığından, ateşlenmeye yatkınlığından ve ateşte yokolmaya kabiliyetli olmasından dolayı, ateş kesilinceye kadar içten içe, yavaş yavaş tutuşur. Sonunda, ateşin özelliklerinden olan yakma ,pişirme ve aydınlatma gibi şeyler onda da oluşur.

Oysa tutuşmadan önce bu kömür parçası karanlık, kirli ve soğuktu. Hakk'a tam teveccüh, ancak, kulda yerleşik olan zâti muhabbetle mümkün olur. Bu zati muhabbetin zuhûru ise ancak, ona zıt ve karşıt olan şeylerden kaçınmakla olur. Kaçınma ise Haak'ın zâtı dışındaki şeylerden korunmaktır (takva). Öyleyse muhabbet binit, takva da azıktır. Bu fenâ bir yandan kulun hakkaniyet taayyünleri ile taayyününün diğer taraftan da sıfatlarıyla taayyünü gerektirir; bu ise Hakk ile bekâ demektir. Dolayısıyla taayyün kuldan mutlak olarak kalkmaz. Bu makam (velayet makamı) nübüvvet dairesinden daha tam ve daha büyük olan bir dairedir. Bu yüzden, nübüvvet sona ermiştir; ama velayet süreklidir. Çünkü "Veli" Allah'ın ismi olmuştur, "nebi" değil. Velayet nübüvvetten daha kuşatıcı ve onun bâtını olduğundan, nebileri ve velileri içine almıştır. O halde nebiler, kendisinden her ân haber verip izhar ettikleri Dehr isminin gerektirmesine göre, Hakk'ta fâni ve O'nunla bâki, O'nun gaybı ve sırlarından haber veren velilerdir. Bu makam kesbî olmayan ilâhî bir ihtısas (özgü kılma)' tır. Dahası, makamların tümü ihtısasî, Allah vergisi, kesbi değil, Feyz-î Akdes' yoluyla sabit ayn için oluşan makamlardır. Bu makamlarm sebep ve şartlarının oluşmasıyla tedricen ortaya çıkması perdelenmiş olanı vehme düşürür de, sanır ki bunlar çalışmakla elde edilir. Oysa durum gerçekte böyle değildir.

Velayetin başlangıcı, halktan Hakk'a doğru gidiş demek olan ilk yolculuğun sonudur. Bu ilk yolculuk ise mazharlara ve ağyara bağlılıktan kurtulmak, kayıt ve örtülerden sıyrılmak, menzil ve makan .rdan geçmek, mertebe ve dereceler elde etmek sûretiyle olur. Bir kişi salt kesin bir bilgi elde etmekle bu makam ehli arasına katılamaz. Bu durum şühûdî keşfin elde edilmesiyle de olmaz. Bu katılma, müşahededе bulunanın şühutta ve kulun Tanrı'da yokolmasını gerektirir. Vuslata ermemiş arifin, kendi yeteneğiyle gaybları müşahede edenin güzel ahlakla muttasıf olmakla birlikte kendi fiil, sıfat ve zâtından fena yoluyla Hakk yoluna girmeyenin ilmî ve şuhûdî vuslat sahibi olsa da visâle ermiş veli olduğu sanılmaması için bu hususa dikkat

çektim. Bu kişi ilim ve şuhûd perdesiyle perdeli olduğundan gerçekte vuslata ermiş kimse değildir. Zira Hakk sadece ismi cismi ortadan kalkan kimseye tecellî eder.

Mertebeler farklı farklı olduğu için bu yolun erbabı küllî makamları, "ilme-l-yakin" "ayne'l-yakın" ve "hakka'l- yakin" diye ayırmışlardır. Buna göre, ilme'l-yakin; bir şey (emr)in ne ise o olarak tasavvur edilmesidir. Ayne'l-yakin, o şeyin neyse o olarak görülmesiyle olur. Hakka'l-Yakin ise yalnız bilgi olarak değil, bilgi, müşahede ve hal olarak Hakk'ta yokolmak ve O'nunla bâki kalmakla olur. Veliliğin kemalinin sonu yoktur. Bu yüzden velilerin mertebelerinin de sonu yoktur. Nübüvvet ve velayette mertebelerin bazısı bazısına daha yakın olduğundan, Şeyh (r.a.) de bu kitapta adı geçen peygamberleri zaman içindeki öncelik ve sonralıklarına göre değil mertebelerine göre zikretmiştir.

Halka gönderilen kimseler bazan Allah'tan gelme bir şeriat ve kitap olmadan gönderildikleri, bazen de O'ndan gelen bir şeirat ve kitapla gönderildiklerinden nebi de mürsel ve mürsel olmayan diye ikiye ayrılmıştır. Mürsel olan nebiler, velayet, nübüvvet ve risaletten oluşan üç mertebeyi bir araya getirdiklerinden, mürsel olmayanlardan daha yüksek mertebededirler. Sonra, velayetlerinin basamağı nübüvvetlerininkinden daha yüksek, nübüvvetlerinin mertebesi de risaletlerinin'kinden daha yüksek olsa da, iki mertebeyi birleştirmelerinden dolayı nebiler gelir. Çünkü onların velayeti, Hakk'ta yokolmalarından dolayı Hakk oluş yönlerine, nübüvvetleri de meleklik yönlerine işaret eder. Çünkü bu meleklik yönüyle melekler âlemiyle ilişki meydana gelir; ve vahyi onlardan alırlar. Onların risaletleri ise insanlar âlemine uygun düşen beşeriyet yönleridir. Şeyh (r.a.) şu sözüyle buna işaret etmiştir: "Berzahtaki nübüvvet makamı velinin altında, rasûlün üstünde olan bir makamdır"; yani onların velayetinin altında ve risaletinin üstündedir.

Sonsöz

Bilmek gerekir ki âdet, sünnetullah'ta câri ilmî hazrette vuku bulan ezelî takdire bağlıdır. Harikuladelik ise, her ne kadar bu hakikuladeliğin peygamberde şöyle şöyle meydana geleceği ezelde takdir edilmiş ise de, sünnetullah üzre câri takdire değil, ilâhî kudrete bağlıdır. Bu harikuladelik sünnetullaha göre cereyan etmez; kutret izharına dayalıdır. Harikuladelik evliyadan sadır olunca "keramet" adını alır.

Bazen bu, asli yaratılışı itibariyle güçlü olan nefis sahiplerinden meydana gelir. Eğer bu güçlü nefis sahipleri evliya değillerse iki kısma ayrılırlar: Bunlar tabiaten iyi veya kötüdürler. Eğer tabiaten iyi olan velayet makamına ulaşırsa veli, ulaşamamış ise salihlerden ve kurtuluşa ermiş müminlerdendir. Tab'an kötü olanlar ise kötü bir sihirbazdır. Bunların her birinin âlemde tasarrufu vardır. Eğer bu kötülere dış sebepler yardımcı olursa insanların başına bela olurlar, ve zâhirî güç açısından zamanlarına hakim olurlar. Bu dış sebepler onlara yardım etmezse bu durumu elde edemezler; olsa olsa ne ile uğraşıyorlarsa onda sivrilirler. Kemal ise yalnız Allah'a aittir. *Mukaddemat*'ta açıklamak istediğimiz hususlar burada bitiyor.

KİTABU ISTILAHATL'S-SÜFİYYE

(Tercüme: Seyfullah Sevim)

HÂCİS : (Fısıldamak anlamında olan) bu (kelimeyle) sufiler ilk *hâtır*'ı kasdederler; bu ilk hâtır *Rabbânî*dir; ve asla hataya düşürmez. Sehl buna ilk sebeb ve hâtır'ın daveti adını vermiştir.

Hâcis nefste gerçekleştiği zaman buna irade (karar-niyet) adı verilir, şayet (salih) tereddüt ederse ikinci kez gelir ve adı *dâiye* olur. Üçüncüsünde *himmet* denir; dördüncüsünde ise *azm* denmiştir. Fiile yönelindiğinde, eğer hâcis bir eylem hâtırı ise, *kasd* adı verilir; fiile başlandığında da niyet adı verilir.

İRÂDE : Kalbe düşen bir ateş parçasına denir ki, bununla *temenni* anlamında bir isteme kasdedilir. (irade iki türlüdür) a) *Tab'ın iradesi*, bunun alanı nefsî hazlardır. b) *Hakk'ın iradesi*, bunun alanı ise ihlastır.

MÜRİD : Mürîd, kendi iradesinden sıyrılmış olan kimsedir. Ebû Hâmid (Gazzâlî) "mürîd, bütün isimlerin kendisine açıldığı ve isim ile Allah'a ulaşanlar topluluğuna katılmış olan kimsedir" demiştir.

MURÂD : Kendisi için bütün durumlar hazır olmakla birlikte iradesi elinden alınmış olan kimsedir. O, bütünüyle biçimleri ve makamları zahmetsizce aşar.

SÂLİK : Makamlarda ilmîyle değil, haliyle yürüyen (ilerleyen) kimsedir. Onun için ilm (bilgi) ayn halinde *"ayne'l-yakîn*"dir.

MÜSAFİR: Mâkûlatta fikriyle (düşüncesiyle) yolculuk yapandır, bu *itibar*'dır. Böylece de dünya kıyısından ukbâ kıyısına geçer.

SEFER : Zikir yoluyla Hakk Teala'ya yönelen kalbden ibarettir.

TARİK : Hakk Tealâ'nın meşru' merasimlerinden ibarettir ki, bunlarda ruhsat yoktur.

VAKT : Geçmiş ve gelecekle ilişkisi olmayan "hal" anındaki durumundan ibarettir.

EDEB : Kimi kez, bununla, şeriat edebi kasdedilir; kimi kez de, hizmet edebi kasdedilir, bazan da, Hakk'la ilgili edeb ifade edilir. Şeriat edebi, onun belirlenmiş esaslarına (mersûm) sıkıca sarılmaktır. Hizmet edebi de, hizmette mübalağa ölçüsüne varmakla beraber (yapılan) hizmetten fenâ (görmemek, hesaba katmamak) dır. Hâlık ile ilgili edeb ise, senin ve O'nun olanı bilmendir. Edebe riayet eden sevinç ve neşe ehlinden (olmuş) dir.

MAKAM:*Merasim*'in (biçimlerin) gereklerini tamamiyle yerine getirip, edinmekten ibarettir.

HAL : Zahmet çekmeden ve elde etmeye uğraşmadan, kalbe *varid* (gelen) şeydir; yokolması meyl'in takabi ve (saliki) arındırması onun şartındandır. Bazan da bunu bir *meyl* takip etmeyebilir; işte karışıklıkta (ihtilaf) burdan doğar. Eğer kişiyi halden sonra *meyl* takip ederse sürekliliğine inanır; aksi olursa süreksizliğine inanır. Denilmiştir ki, hâl, kulda vasıfların değişmesidir.

TAHAKKÜM: Mertebesini göstermek üzere veli'nin istediği bir şeyle meydan okumasıdır.

İNZİAC (Sâlikin) kalbindeki öğüdlerin etkisidir. *İnzi'ac* ile, *vecd* ve *ûnse* yönelik hareketlendirme kastedilir.

ŞERİAT: Kulluğa sıkıca yapışmaktan ibarettir.

ŞATH: Kendisinde düşüncesizlik ve iddia kokusu bulunan sözdür, bu sözün muhakkiklerde bulunması nadirdir.

ADL VE YARATILMIŞ HAKK: Allah'ın yarattığı ilk mevcuttur; Allah'ın şu ayeti bunu ifade eder: "Biz , gökleri, yeri ve bu ikisi arasında bulunanları ancak ve sadece "hakk" ile yaratmaşızdır." (Hicr:85).

EFRÂD : *Kutb*un nazarından dışarda kalan insanlara (sufilere) denir.

KUTB VE GAVS: *Kutb* (aynı zamanda) *Gavs*'dır. O da, her zaman, âlemde Allah'ın nazargâhı "bir" olan kimseye denir. Bu da İsrafil aleyhisselamın kalbi üzerinde bulunur.

EVTAD : Alemin temel rükünlerinden dört menzil üzerinde durakları bulunan dört kişiye denir. Bu temel duraklar da, Doğu, Batı, Kuzey, Güneydir. Bunlardan her birinin makamı, üzerinde bulunduğu yönün makamıdır.

BÜDELÂ: Bunlar yedi tanedir. Bir gruptan bir kişi ayrılırsa ve yerine, kimsenin kaybolduğunu anlamıyacağı biçimde, kendisine benzer bir cesed bıraksa işte bu "bedel"in ta kendisidir. Bunlar İbrahim (a.s) ın kalbinde karargah kılmışlardır.

NÜCEBÂ: Bunlar kırk kişidirler. Yaratıkların güçlüklerini (ağırlık) taşımakla (yardımcı olmakla) uğraşırlar ve sadece başkası hakkında tasarrufta bulunurlar.

NÜKEBÂ: Bunlar nefislerin gizli, örtülü yanlarını ortaya çıkaran kişilerdir, ve sayıları üçyüzdür.

İKİ İMAM: İki kişidirler; biri *Gavs*'ın sağında bulunur ve *melekût*'a bakar, diğeri de solunda bulunur ve mülk alemine bakar ve bu sonuncusu arkadaşından daha yüksek mertebededir, zira *Gavs*'ın halifesidir.

ÜMENÂ : Melametîlerdir.

MELAMİLER: Batınlarında olan etkiyi (iç dünyalarındaki tesir ve değişimi) dışlarında asla göstermiyen kimselerdir. Bunların tilmizleri adamlık *(erlik)* tavırlarını benimserler. Bunlar sufilerin en üst tabakasında yeralırlar.

MEKAN : Ancak, makamları ve halleri gerçekleştiren ve *Celal* ve *Cemâl* makamlarının da üstünde olacak şekilde bu makamları aşan yetkin kimselere ait genişçe bir yerdir. Bunun içindir ki bu kimseler için ne nitelik, ne de , sıfatlandırma söz konusudur.

KABZ : Belli bir vakitteki korku halidir. Kalbe gelen bir azar, bir te'dibe işaretin gerektirdiği *vârid*' dir, denilmiştir. Vaktin vâridinden biri olduğu da söylenmiştir.

BAST Bize göre *bast*, nesnelere egemen olan ve hiç bir nesnenin kendine egemen olmadığı kimse (nin hali) dir. Kimisine göre o, *recâ* halidir. Kimisi de onun kabule, rahmete ve ünse işareti gerektiren bir vârid olduğunu söylemişlerdir.

HEYBET: Kalbde Allah'ın Celalini müşahede etmenin sonucu oluşan şeydir. Bazan o, Celâlin Cemâlinden ibaret olan Cemâl'den de ileri gelebilir.

ÜNS : Kalbde ilahi Hazretin Cemâlini müşahede etmenin eseridir ki , bu da , Celâlin Cemâlidir.

TEVÂCÜD: *Vecdi* çağırmadır; kimisi onu *vecd* olmadan *vecd* halinin izharı diye tanımlamıştır.

VECD : Kalbin, kendini şuhûdundan alıkoyan hallerden biriyle karşılaşmasıdır.

VÜCÛD : *Vecd* içinde Hakk'ın bulunuşudur.

CELÂL : İlahi Hazretin *kahır* nitelikleridir.

CEMÂL : İlahi hazretin *rahmet* ve *lütuf* nitelikleridir.

CEM': Halk'sız Hakk'a işarettir.

CEMU'L-CEM: Tümüyle Allah'da yokolmaktır.

FARK : Hakk'sız halka işarettir. Kimisi buna kulluğun müşahedesi demiştir.

BEKÂ : Kulun her şeyde Allah'ın varlık ve egemenliğini görmesidir.

FENÂ : Kulun, Allah'ın egemenliğinden dolayı kendi fiilini görmemesidir. (fiilini kendinden bilmemesidir).

GAYBET: Kalbin, duyunun (his) karşılaştığı şeyle meşgul olmasından dolayı, halkın ahvali cinsinden olup bitenlerden uzak durmasıdır.

HUZÛR : Huzûr kalbin gaybeti esnasında Hakk ile mevcudiyetidir.

SAHV : Gaybetten sonra güçlü bir *vârid* ile *ihsâs*'a dünüştür.

SEKR : Güçlü bir *vârid* nedeniyle oluşan gaybetten ibarettir.

ZEVK : İlahi *tecellî* ilkelerinin (mebâdi) ilkidir.

ŞURB Tecellilerin ortada olanıdır.

REYY : Her bir makamda tecellilerin nihai olanları (amaçları) dır.

MAHV : Normal (adet)'in vasıflarını kaldırmaktır; illeti kaldırmaya da *mahv* denilir, Hakk'ın örttüğü ve yok ettiği şeye de denmiştir.

İSBAT: İbadet ahkamını ikame etmektir. Karşılıklı buluşmaların (muvassâlat) isbatı da denilir.

KURB : Taat ile varolmak (kıyam) dır. *Kâbe Kavseyn*'in hakikatine de *kurb* denilir.

BU'D : Ayrılık üzere varolmadır; kimi zaman senden kaynaklanır, hallerin değişmesiyle değişir, kendisiyle hallerin karineleri kasdedilen şeye işaret edilir. *Kurb* da böyledir.

HAKİKAT: Senin vasıflarının eserlerini (izlerini) O'nun vasıfları sayesinde senden selb (gider-ilme) den ibarettir; Zira O seninle, sende ve senden faildir. Sen " Hiçbir canlı (dâbbe) yoktur ki, O, onun hasiyesinden tutuyor olmasın" (Hüd:56) gurubuna girenlerden değildin.

NEFES : Alevlerini söndürmek için kalbin ateşi üstüne Allah'ın musallat ettiği rüzgar (bulut) dır.

HÂTIR Kalbe gelen şey, (ses) tir. Rabbanî, melekî , nefsanî veya şeytanî olsun yerleşik olmayan bir iç hitaptan ibarettir. O, (hâtır) içinde senin çabalamanın bulunmadığı her bir *vârid*den ibaretir.

İLMÜ'L-YAKÎN: Delilin verdiği (delilden doğan) şeydir.

AYNÜ'L-YAKÎN: Müşahede ve keşfin verdiği (nden doğan) şeydir.

HAKKU'L-YAKÎN: Mûşahede ve keşfin verdiği şeydir.

VÂRİD : Güzel hâtır türünden kalbe, zahmetsizce gelen şeydir. Her bir isimden kalbe gelen şey hakkında da kullanılır.

ŞÂHİD Müşahede edenin kalbine müşahedenin bıraktığı izdir. O, kalbin meşhûdun (görülenin) biçimi (sureti) cinsinden zapttetiği şeyin hakikati üzredir.

NEFS : Kulun nitelikleriyle ma'lül olandır.

RUH : Özel bir biçimde kalbe gayb ilminden bırakılan şeyin yerine kullanılır.

SIRR: Çeşitli biçimlerde kullanılır:

a) ilmîn sırrı: O'nu bilenin hakikati karşılığında kullanılır;

b) Hâlin sırrı: Allah'ın muradını bilme karşılığında kullanılır;

c) Hakikatin sırrı: Sayesinde işaretin vaki olduğu şey karşılığında kullanılır.

VELEH : Vecdin aşırısıdır.

VAKFE : İki mekan arasında kalma, durmadır.

FETRET : Yakıcı başlama ateşinin sönüşü

TECRİD : Başkasını (Allah'tan başkası) ve tüm olup bitenleri (yaratılmışları) kalbden ve sırr'-dan kaldırmak; uzaklaştırmaktır.

TEFRÎD : Kendinle iken Hakk'la birliktelik.

LATÎFE : İbareye sığmayan, zihinde beliren ince anlamı gösteren veya ifade eden her şey. Nefs-i Natıka yerine de kullanılır.

İLLET : Hakk'ın kulunu sebebli veya sebebsiz olarak uyarmasıdır.

RİYAZET : Çeşitli anlamlarda kullanılır

a) Eğitim (ebed) riyazeti: Nefsin doğasından, çıkıştır.

b) Taleb (isteme öğrenme) riyazeti İstenilenin sağlam (sıhhatli) lığıdır

c) Özetle, riyazet nefsî huyların güzelleştirilmesinden ibarettir.

MÜCÂHEDE : Bedenî meşakkatlere nefsin tahammülü ve her halükarda hevâya muhalefet etmektir.

FASL: Sevgiliden umduğu şeyin yokoluşu; Bize göre ise (fasl) ittihat halinden sonra senin O'ndan ayrılmandır.

ZEHÂB : Mahbûb olarak kalbin, sevgilinin müşahedesiyle, her türlü duyulur (mahsus) dan uzak olması (gaybeti) dir.

ZAMAN : Sultândır.

ZÂCİR : Müminin kalbinde, davetçi olarak, Hakk'ı öğütleyendir. Allah'ı çağırır.

SAHK : Kahr (sıfatı) altında terkibinin dağılmasıdır.

MAHK : O'nun özünde, zatında senin yokolmandır.

SETR : Seni yokeden şeylerden, seni örten her şeydir. Varolma örtüsü diye de anlaşılmıştır. Setr bazan, adetlere bilvukuf meydana gelir; bazan da, amellerin neticelerini bilmekle meyadana gelir.

TECELLÎ: Gayb nurlarından kalblere doğan/açılan şeydir.

TEHALLÎ: *Halvet*'ı istemek ve Hakk'dan meşgul eden her şeyden yüz çevirme arzusu, isteğidir.

MUHÂDARA: *Burhan tevârüdüyle* (kesin delil akışıyla) kalbin huzûr bulmasıdır. Bize göre, *muhâdara* esma'nın, taşıdıkları hakikatlerle, aralarında yarışmalarından ibarettir.

MÜKÂŞEFE: Kavrayışla emanetin gerçekleştirilmesi yerine kullanılır. Hâl'i artırmanın gerçek-

leştirilmesi anlamında kullanılır. İşareti gerçekleştirme manasına da kullanılır.

MÜŞÂHEDE: Tevhid delilleriyle eşyayı görmeye denir. Eşyada Hakk'ı görmek anlamına da kullanılır. Kuşkusuz kesin'in hakikati *(hakikatü'l-yakin)* anlamına da gelir.

MUHÂDESE : Hakk'ın ariflere, mülk ve şehadet aleminden seslenişidir; tıpkı Mûsa (a.s.) ya ağaçtan seslenişi gibi.

MÜSÂMERE: Hakk'ın esrar ve gabylar aleminden ariflere hitabıdır ki, bu hitabı *Rûhu'l-Emin* senin kalbine indirmiştir.

LEVÂİH : Halden hale geçişde, zahir sırlardan beliren şeylerdir; bize göre, organ olarak sınırlanmadığında, zâti nurların basara (göze) belirmesidir. Bu nurlar kalb yönünden gelmez.

TEVÂLİ' : Marifet ehlinin kalbine doğan ve dolayısıyla diğer nurları yokeden tevhid nurlarıdır.

LEVÂMİ': İki anda ve bu iki ana yakın zamanda tecelli nurlarından sabit olanlara denir.

BEVÂDİH: Gayb'dan kalbe ilk anda doğan şeye denir ki, bu, ya sevinç veya üzüntü getirir.

HÜCÛM : Senin herhangi bir zorlaman olmadan, vaktin gücüyle kalbe gelen şeydir.

TELVİN : Kulun kendi halleri içinde gidip gelmesidir. Bir çoğuna göre bu eksik bir makamdır. Bize göre bu makamların en tamıdır, bu makamda kulun durumu Allah'ın şu ayette işaret ettiği durum gibidir. "O, her an, bir iştedir." (Ruhman: 29).

TEMKİN: Bize göre, bu telvin makamında yerleşip kalmaktan ibarettir; kimine göre de bu, vusûl ehlinin halidir.

RAĞBET: Üç rağbet türünden sözedilir.

a) Nefsin sevaplara rağbeti,

b) Kalbin hakikate rağbeti,

c) Sırr'ın Hakk'a rağbeti.

REHBET: Üç türünden bahsedilir:

a) Vaîd'in gerçekleşmesinden kaynaklanan dışın (zahir) rağbeti,

b) ilmîn tegallübü (değişmesi) ile ilgili bâtının rağbeti,

c) Önceki bilginin gerçekleştirilmesine yönelik *sırr*'ın rağbeti.

MEKR : Aykırılığa rağmen nimetler verme; kötü edeble birlikte halin devamını sağlama, işaretleri ve kerametleri sınırsızca ortaya koymaktır.

ISTILÂM: Kalbe gelen aşırı vecdin niteliğidir. Kalb bunun sultası altında sakinleşir.

GURBET: Maksûdun peşinde vatandan ayrılma anlamına kullanılır. Kendisine etkin olan bir hakikat halinden ayrılmaya ve marifetin şaşkınlığı ile Hakk'tan ayrılmaya da denir.

HİMMET: Arzulardan kalbin tecridi yerine kullanılır; müridin ilk sadakati anlamına da gelir. İlham duruluğu için gayretlerin tümü manasına da kullanılır.

GAYRET : Sınırları açmak için Hakk'da çaba; sırları gizlemede çaba, ve, Hakk'ın velilerini korumada çabası manasına gelir.

HÜRRİYET: Allah'ın kulluk haklarının yerine getirilip , korunmasıdır. Hür olan kimse Allah'dan başkasından hürdür.

MÜTÂLAA : Hakk'ın başlangıç itibariyle arifleri onaylaması ve hadiselere yönelik konularda

onların isteklerini onaylamamasıdır.

FÜTÛH : Üç türlü fetih (açılma) vardır:

a) Dıştaki (zahir) ibadet fetihleri,

b) Batındaki (iç) tatlılık (halavet) fetihleri,

c) Mükaşefe fetihleri.

VASL: Kaçanın (et-fait) idraki, algılanmasıdır.

İSM : Belli bir vakitte, ilahi isimlerden kula egemen olan isimdir.

RESM : Ezelde olduğu gibi, ebed'de de sürecek olan nitelik.

ZEVÂİD : *Gayb* ve *yakine* imanın artmasıdır.

HAZIR : Onunla "bast" hali anlatılır.

İLYAS : Onunlada "kabz" hali ifade edilir.

GAVS : O, ayniyle, tüm zamanlarda tek olan kimsesidir. Ancak o, vakti gelince, kendi inayetine sığınmayı lutfeder.

VAK□A: Hitap veya misal yollarından hangisiyle olursa olsun bu alemden kalbe gelen şeydir.

ANKA : İçinde Allah'ın Alemin cesetlerini açtığı hava 'dır.

VERKA : Nefsi Küllî olan levh-i mahfuzdur.

UKAB : İlk Akıl olan Kalem'dir.

GURAB : Küllî cisimdir.

SECERE : İnsan-ı Kamildir

SEMSİME: İbareye sığmayan marifet.

DÜRRETÜ'L - BEYDA : İlk Akıl

ZÜMRÜDE: Küllî Nefs

SEBHA : Heyûlâ denen boşluk (hebâ).

HARF : Lügat, Hakk'ın sayesinde ibare türünden sana hitap ettiği şeydir.

SEKİNE : Gaybın inişi sırasında bulduğun tatminkarlık ve doyum.

TEDÂNÎ : Mukarreblerin mirâcı.

TEDELLİ: Mukarreblerin inişi ve miraç sırasında Hakk'ın mukarreblere inişi anlamına da gelir.

TERAKKÎ: Hal, makam ve marifetlerde dolaşmak.

TELAKKÎ: Hâlik' dan sana geleni alman.

TEVELLÎ : O'ndan kendine dönüşündür.

HAVF : Başlangıçta, mekrublardan sakınma.

RECÂ : Ecele şiddetle arzu duymak.

SA'K : Rabbânî tecelli anında kendinden geçmedir.

HALVET : Hiçbir melek ve hiçbir kimsenin bulunmadığı bir vasfla Halık'la karşılıklı konuşma.

CELVET : Kulun ilahi niteliklerle, halvetten çıkışıdır.

MİHDA' : Kutbun, vâsıl olan ferd'lerden gizlenme yeridir.

HİCÂB : Gözünden istediğini (matlubunu) örten her şeydir.

NEVÂLE: Ferd'lere (efrâd) özgü olandan sıyrılmadır. Bazan sıyrılma mutlak olur.

CERES : Bir tür kahr ile hitabı özetlemektir.

İTTİHAD: İki zât'ın bir olmasıdır ve ittihat ancak sayıda olur; bu da imkansızdır.

KALEM : Detaylandırma bilgisidir.

ENÂNET: Senin "ben" deyişin.

NÛN : İcmal bilgisi.

HÜVİYYET: Gayb alemindeki hakikat.

LEVH : Müeccel'in (bu dünyadakilerin) belli bir sınırda yazılma yeridir.

ENÂNİYYET : İzafet yolayla olan hakikat.

RUÛNET : Tab (doğa) da durmak (kalmak).

İLÂHİYYET: Beşere izafe edilen tüm ilahi isimlerdir. Melek veya Ruhânîlere izafe edilen her ilahi isim.

TAHATTÜM: Ariflere ait kalb'de Hakk'ın alâmeti.

TAB' : Her bir şahısla ilgili, önceden varolan (bulanan) bilgisidir.

MINASSA: Ruhanî tecelliler.

SİVÂ : Cesedden başka olan; ister nuranî ister ateş cinsinden olsun her bedende zuhûr eden rûh.

CESED : Ateşli veya nurlu her cisimde ortaya çıkan her bir ruh.

NÛR : Kalbden bu dünya ile ilgili her şeyi kovan ilahî her vârid.

ZULMET: Kimi zaman Zât'ı bilmeye denir. Zira Zât'la, birlikte başkası keşfolunamaz.

ZİYÂ : Hakk'sız başkasını görmek.

ZILL : Perde arkasındaki rahatlığın varlığı.

KIŞR: Kendisine tecelli eden şey dolayısıyla muhakkik'in gözünü bozulmaktan koruyan her bilgidir.

LÜBB : Oluşla ilgili (kevn) kalbde bilgelerin korunmasıdır.

LÜBBÜ'L-LÜB: İlahî nûrun maddesidir.

UMUM : Sıfatlarda ortaklığın gerçekleşmesi.

HUSUS : Her bir şeyin tekliği.

İŞARET : Gayr'ın huzuruyla birlikte, yakınlık (kurb) la bulunur; Bazan da uzaklık (bu'd) la beraber bulunur.

GAYB : Hakk'ın kendisinden değil de, senden kendini örtülediği şeylerin tümü.

ALEMÜ'L-EMR: Sebepsiz olarak Hakk'tan varolan şeyler, Melekût yerine de kullanılır.

ALEMÜ'L-HALK: Sebebli olarak varolan şeyler. Şehadet alemi de denilir.

ÂRİF-MA'RİFET: Rabbin kendisine tanık kıldığı ve böylece üzerinde bir takım hallerin ortaya çıktığı kimseye *ârif* denir. Ma'rifet ise ârifin halidir.

ÂLİM-İLM : Allah'ın zatının ilahlığına tanık kıldığı fakat, üzerinde hiçbir halin ortaya çıkmadığı kimseye âlim denir; İlim de onun halidir.

HAKK: Allah tarafından kula vacip olan fakat, Hakk'ın bizzat kendisine vacip kılmadığı şeydir.

BÂTIL : Yokluktan ibarettir.

KEVN : Varlıksal *(vücûdi)* her bir durum.

RİDÂ: Hakk'ın nitelikleriyle zuhûrdur.

ÜZEYN : Eşya'da denge (itidal) mahalli.

KEMÂL : (Beşeri) Sıfat ve izlerinden sıyrılma.

BERZA: Manalar ve cisimler alemi arasındaki görünür (meşhûd) alem.

CEBERÛT: Ebû Talib (Mekkî)'e göre azamet (büyüklük) aleminden ibarettir; birçoğuna göre ise orta (vasat) alemdir.

MÜLK : Şehadet alemi.

MELEKÛT: Gayb alemi.

MÂLİKÜ'L MÜLK: Hakk'ın kula, emri nisbetinde onu mükafatlandırma durumundaki Hakk'tan ibarettir.

MUTTALA: Kevn alemini seyir; Hakk'ın gözüyle bakan *izzet*'in *hicabı*, *amâ* ve *hayret*.

MESEL : İnsan; insanın yaratıldığı biçim (suret).

ARŞ : Mukayyed isimler oturağı.

KÜRSİ : Emir ve Nehiy yeri.

KADEM : Hakk'ın ilmînde kul için sabit olan şey.

IYD : Amellerin iadesi yoluyla, kalbe geri dönen tecellilerdir.

HADD : Seninle onun (Hak) arasındaki ayrım.

SIFAT : *Alîm* gibi anlamı isteyen şey. Bir anlam gerektiren şey.

NA'T : Evvel gibi, nisbeti isteyen şey.

RU'YET : Gözle görmedir; nasıl olursa olsun.

KELİMETÜ HAZRET: "Kün" dür.

LESEN : İlahi fesahatı ariflerin kulaklarına ulaştıran şeydir.

HÛVE : Müşahedesi mümkün olmayan gayb.

FEHVANİYYE: Misal aleminde, Hakk'ın yüz yüze hitabıdır.

SİVÂ : Hakk'ın Halkta gizlenmesi ve halkın da Hakk'da .

UBÛDE : Rabbine kulluk makamında, kişinin kendini müşahedesi

İNTİBAH: Hakk'ın inayet yoluyla kulu azarlamasıdır.

YAKAZA : Allah'ın azarlamasında O'ndan gelen bir anlayıştır.

TASAVVUF : Zahiren ve batınan kişinin, şer'i edeblerle birlikte bulunmasıdır. Bunlar da ilahi ahlak (yaratılış) tan ibarettir. Güzel ahlakı edinme ve kötülüklerden de kaçınma anlamına da gelir.

TAHALLÎ : İlahi huylarla (ahlakla) sıfatlanma . Bize göre kulluk huylarıyla (ahlakıyla) sıfatlanmadır ki,doğrusu da budur; çünkü daha tam ve daha durudur.

SIRRU'L-SIRR: Hakk'ın kendisiyle kuldan ayrıldığı şeydir.

الإلهيَّة[١] ، وقَدْ يُقال بإزاء إتْيان[٢] مكارِمُ الأخْلاقِ[٣] وَتَجَنُّب[٤] سَفْسَافِهَا

التَّحَلِّي الاتِّصاف بالأخلاق الإلهيّة[٥] ؛ وعندنا : الاتِّصافُ بأخْلاقِ العُبُودِيَّةِ ، وَهُوَ الصَّحيحُ ، فإنَّهُ أتَمّ وأزكى[٦]

سِرُّ السِّرِّ : ما انْفَرَدَ بِهِ الْحَقُّ عَنِ العَبْدِ

وجُمْلَةُ هذهِ الأسْماء مِئَتَيْنِ واثْنَيْنِ

وَصَلَّى الله على سَيِّدِنا مُحَمَّدٍ وآلِهِ أجْمَعِينَ الطَّيِّبينَ الطَّاهِرِينَ وَسَلَّمَ تَسْلِيماً كَثِيراً كثيراً ، بِحَمْدِ الله تعالى وَمِنْ تَوْفِيقِهِ ؛ وَصَلَّى الله على مُحَمَّدٍ وآلِهِ أجْمَعِينَ

---

(١) في أ : « الأخلاق الإلهية » بدلاً من : « الخلق الإلهية »

(٢) يقول فلوجل : في الأصل : « الإتيان » بدلاً من : « إتيان »

(٣) في الأصول : « المكارم للأخلاق » بدلاً من : « مكارم الأخلاق » المثبتة في أ

(٤) في الأصول : « تجتنب » بدلاً من : « تجنُّب » المثبتة في أ

(٥) يقول فلوجل في الأصل : « التّجلي الاتصاف » بدلاً من : « لتجلي الصفات » . وفي المطبوع : « لتجلي الصفات الإلهية » بدلاً من : « التجلي : الاتصاف بالأخلاق الإلهية » المثبتة في أ . و « التدلي » المثبته هنا هي الصواب

(٦) كلمة : « أزكى » زيادة من أ .

العِيدُ : ما يَعُودُ على القَلْبِ من التَّجَلِّياتِ بإعادَةِ الأعْمالِ

الْحَدُّ : الفَصْلُ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ[١]

الصِّفَةُ ما طَلَبَ الْمَعْنَى ، كالعالِمِ

النَّعْتُ ما طَلَبَ النِّسْبَةَ ، كالأوَّلِ

الرؤيةُ : الْمُشَاهَدَةُ بالبَصَرِ لا بالبَصِيرَةِ ، حَيْثُ كانَ حُكْمِيٌّ [كذا]

كَلِمَةُ الْحَضْرَةِ كُنْ

اللَّسَنُ ما يَقَعُ[٢] بِهِ الإفْضَاءُ الإلٰهِيُّ[٣] لآذانِ العارِفينَ

الْهُوَ : الغَيْبُ الَّذي لا يَصِحُّ شُهودُهُ

الفَهْوَانِيَّةُ خِطَابُ الْحَقِّ بطَرِيقِ الْمُكافَحَةِ في عالَمِ الْمِثالِ

السَّواءُ[٤] بُطُونُ الْحَقِّ في الْخَلْقِ ، والْخَلْقِ في الْحَقِّ

العُبُودَةُ : مَنْ شاهَدَ نَفْسَهُ في مَقامِ العُبُودِيَّةِ لِرَبِّهِ[٥]

الانْتِبَاهُ زَجْرُ الْحَقِّ لِلْعَبْدِ على طَرِيقِ العِنايَةِ

اليَقَظَةُ الفَهْمُ عَنِ اللهِ في زَجْرِهِ

التَّصَوُّفُ الوقُوفُ معَ الآدابِ الشَّرْعِيَّةِ ظاهِراً وباطِناً ، وهي الْخُلُق

(١) يقول فلوجل في الأصل « أي الحقّ » بدلاً من : « بينه »

(٢) يقول فلوجل في الأصل « نقع » بدلاً من « يقع »

(٣) يقول فلوجل في الأصل « الإفصاح الّتي » بدلاً من « الإفصاح الإلهي » : وهي كذلك في أ

(٤) يقول فلوجل في الأصل « سواي » بدلاً من « السّواء »

(٥) في الأصل : « لربهم مقام العبودية » بدلاً من « في مقام العبودية لربه » المثبتة في المخطوطات والمطبوعات الثريبة

البَرْزَخُ : العالَمُ المَشْهودُ بين عالَمِ[١] المَعاني والأجْسامِ .

الجَبَرُوتُ ، عند أبي طالب [المكي] ، هو : عالَمُ[٢] العَظَمَةِ ؛ وعند الأكْثَرِينَ العالَمُ الوَسَطُ

المُلْكُ : عالَمُ الشَّهادَةِ

المَلَكُوتُ : عالَمُ الغَيْبِ

مَلِكٌ [مالك] **المُلْكِ** ، هو : الحَقُّ في حالِ المُجازاةِ لِلْعَبْدِ[٣] على ما كانَ مِنْهُ مِمّا[٤] أُمِرَ بِهِ .

المُطَّلَعُ : النَّظَرُ إلى عالَمِ الكَوْنِ ، والنّاظِرُ بعين الحقِّ[٥] حِجابُ العِزَّةِ هو : العَماءُ والحَيْرَةُ

المَثَلُ ، هُوَ : الإنْسانُ ، وهِيَ : الصُّورَةُ[٦] الَّتي فُطِرَ[٧] عَلَيْها

العَرْشُ : مُسْتَوَى الأسْماءِ المُقَيَّدَةِ

الكُرْسِيُّ : مَوْضِعُ الأمْرِ والنَّهْيِ .

القَدَمُ : ما ثَبَتَ لِلْعَبْدِ في[٨] عِلْمِ الحَقِّ

---

(١) يقول فلوجل في الأصل « العالم » بدلاً من : « عالم »

(٢) يقول فلوجل : في الأصل : « العالم » بدلاً من : « عالم » .

(٣) يقول فلوجل : في الأصل : « العبد » بدلاً من : « للعبد » ؛ وفي أ : « مجازاة العبد » بدلاً من « المجازاة للعبد »

(٤) في الأصول : « منه بعين الحق مما » بدلاً من : « منه مِمّا » المثبتة في أ

(٥) في أ هنا وردت : « بعين الحقّ » بدلاً من ورودها في السّطر السّابق في بقية الأصول

(٦) في الأصل : « صورة » بدلاً من « الصورة » المثبتة في المخطوطات والمطبوعات العربية

(٧) في الأصول : « يظهر » بدلاً من : « فطر » المثبتة في أ

(٨) في الأصول : « على » بدلاً من : « في » المثبتة في أ

الغَيْبُ كُلُّ مَا سَتَرَهُ الْحَقُّ عَنْكَ[١] لا مِنْهُ

عالَمُ الأَمْرِ : ما وُجِدَ عَنِ الْحَقِّ بِغَيْرِ سَبَبٍ ، ويُطْلَقُ بإزاءِ الْمَلَكُوتِ

عالَمُ الْخَلْقِ : ما وُجِدَ عَنِ[٢] السَّبَبِ[٣] ، ويُطْلَقُ أيضاً بإزاءِ عالَمِ الشَّهادَةِ

العارِفُ والْمَعْرِفَةُ : مَنْ أَشْهَدَهُ الرَّبُّ نَفْسَهُ[٤] ، فَظَهَرَتِ الأَحْوالُ [على][٥] نَفْسِهِ ؛ **والْمَعْرِفَةُ** : حَالُهُ

العالِمُ والعِلْمُ : مَنْ أَشْهَدَهُ اللهُ أُلوهِيَّةَ ذاتِهِ ولم يَظْهَرْ على حالٍ ، **والعِلْمُ** : حالُهُ

الْحَقُّ : ما وَجَبَ على العَبْدِ مِنْ جانِبِ اللهِ ، وما أَوْجَبَهُ الْحَقُّ على نَفْسِهِ

الباطِلُ ، هو : الْمَعْدُومُ[٦]

الكَوْنُ كُلُّ أَمْرٍ وُجُودِيٍّ

الرِّداءُ : الظُّهورُ بِصِفاتِ الْحَقِّ

أُزَيْنُ[٧] : مَحَلُّ الاعْتِدالِ في الأَشياءِ

الكَمالُ : التَّنْزِيهُ عن الصِّفاتِ وآثارِها

---

(١) في الأصول : « منك » بدلاً من : « عنك » المثبتة في أ

(٢) يقول فلوجل : في الأصل : « عند » بدلاً من : « عن » .

(٣) في الأصول : « السَّبب » بدلاً من « سبب » المثبتة في أ

(٤) في الأصول : « عليه » بدلاً من : « نفسه » المثبتة في أ

(٥) إضافة من المطبوعات العربية ، وفي أ : « عليه » مع حذف : « نفسه »

(٦) في أ : « العدم » بدلاً من : « المعدوم »

(٧) في الأصل : « أرين » . وأُزين هو تعريب لاسم بلدة هندية تدعى أُجَيْن ، اعتبرت قديماً نقطة الاعتدال ، أي : نقطة تقاطع خط الاستواء مع خط نصف النهار ، وهو تقريباً يماثل خط غرينتش الآن ، ويستعمل لفظ « أُزين » عادة للدلالة على الاعتدال في الأشياء

النُّورُ : كُلُّ[١] وارِدٍ إلهيّ يَطْرُدُ[٢] الكَوْنَ عَنِ[٣] القَلْبِ

الظُّلْمَةُ ، قَدْ يُطْلَقُ على العِلْمِ بالذّاتِ ، فإنَّها لا يُكْشَفُ مَعَها غَيْرُها

الضِّياء رؤية الأغيار بغير الحقّ

الظِّلُّ[٤] : وجودِ الرَّاحة[٥] خَلْفَ الْحِجَاب

القِشْرُ كُلُّ عِلْمٍ يَصونُ فَسادَ عَيْنِ الْمُحَقِّقِ يَتَجَلَّى لَهُ[٦]

اللُّبُّ : ماصِينَ مِنَ العُلومِ عَنِ القُلوبِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالكَوْنِ[٧]

[لُبُّ] **اللُّبُّ** مادّة النّور[٨] الإلهيّ

العُمُوم : ما يَقَعُ مِنَ الاشْتِراكِ[٩] في الصفات

الْخُصُوصُ : أحَدِيَّةُ كُلِّ شيء

الإشَارَةُ تكونُ معَ القُرْبِ ومعَ حُضورِ الغَيْرِ[١٠] ، وتكون[١١] مع البُعْدِ

---

(١) يقول فلوجل في الأصل وكلّ » بدلاً من كلّ »

(٢) يقول فلوجل في الأصل تطرد » بدلاً من يطرد »

(٣) يقول فلوجل في الأصل « عس » بدلاً من « عن »

(٤) العبارة الأخيرة في الأصول « الظّل أيضاً مرورية الأغيار بغير وجود » أي حرفت كلمة « الضياء » ومابعدها ، والتصحيح المثبت من أ

(٥) في الأصول « الواجد » بدلاً من « الراحة » المثبتة في أ

(٦) في المطبوعات العربية بالتجلي له » بدلاً من يتجلّى له » ، في أ « لما يتجلى له »

(٧) في الأصل لابالكون » بدلاً من « بالكون » المثبتة في المخطوطات والمطبوعات العربية

(٨) يقول فلوجل في الأصل « نور » بدلاً من « النور »

(٩) زيادة من أ

(١٠) في الأصول « الغيب » بدلاً من : « الغير » المثبتة في أ

(١١) في الأصل « يكون » بدلاً من : « تكون » المثبتة في المخطوطات والمطبوعات العربية

الاتِّحادُ : تَصَيُّرُ ذَاتَيْن واحِدَةً ، وَلا يكونُ إلاّ في العَدَدِ ، وهو مُحالٌ

القَلَمُ عَلَمُ التَّفْصِيلِ

الأنانَةُ[١] : قولُكَ أنا

النُّونُ عَلَمُ الإجْمالِ

الهُوِّيَّة : الْحَقيقةُ في عالَمِ الغَيْبِ

اللَّوْحُ مَحَلُّ التَّدْوِينِ والتَّسْطِيرِ الْمُؤَجَّلِ إلى حَدٍّ مَعْلومٍ

الأنانِيَّةُ[٢] الْحَقِيقَةُ بِطَرِيقِ الإضافَةِ

الرُّعُونَةُ : الْوُقُوفُ مَعَ الطَّبْعِ

الإلهِيَّةُ كُلُّ اسْمٍ إلهيّ مُضافٍ إلى البَشَرِ .

التَّخَتُّمُ[٣] : عَلامَةُ الْحَقِّ عَلى القَلْبِ للعارِفِينَ[٤]

الطَّبْعُ : ما سَبَقَ بِهِ العِلْمُ في حَقِّ كُلِّ شَخْصٍ

الإلٰهِيَّةُ[٥] كُلُّ اسْمٍ إلهيّ مُضاف إلى مَلَكٍ أوْ رُوحانِيّ

الْمِنَصَّة محلّ الأغراس[٦] ، وهِيَ تَجَلِّياتٌ رُوحانِيَّةٌ

السِّوى ، هو : غَيْرُ الْجَسَدِ ، كُلُّ رُوحٍ ظَهَرَ في جِسْمٍ نَارِيّ أوْ نُورِيّ

---

(١) في أ : « الأنانيّة » بدلاً من : « الآنانة »

(٢) في أ « الأنية » بدلاً من « الأنانية »

(٣) في أ : « الختم » بدلاً من « التختم »

(٤) في الأصول : « من العارفين » بدلاً من : « للعارفين » والمثبت من

(٥) في الأصل « الإلية » بدلاً من « الإلهية » المثبتة في المخطوطات والمطبوعات العربية

(٦) في الأصول : « تجلي الأعراس » بدلاً من : « محل الأغراس » والمثبت من أ

السَّكِينَةُ : ماتَجِدُهُ مِنَ الطُّمَأنِينَةِ عِنْدَ نزول[١] الرَّيْبِ

التَّداني : مِعْراجُ الْمُقَرَّبين

التَّدَلِّي[٢] : نُزولُ الْمُقَرَّبينَ ، ويُطْلَقُ بِإزاء نُزول الْحَقِّ إلَيْهِم عِنْدَ التَّداني

التَّرَقِّي التَّنَقُّلُ[٣] في الأحْوالِ وَالْمَقاماتِ وَالْمَعارِفِ

التَّلَقِّي أخْذُكَ مَا يَرِدُ مِنَ الْحَقِّ عَلَيْكَ

التَّوَلِّي رُجُوعُكَ إلَيْكَ مِنْهُ

الْخَوْفُ : مَاتَحْذَرُ مِنَ الْمَكْروهِ في الْمُسْتَأْنَفِ

الرَّجاءُ[٤] الطَّمَعُ في الآجِل

الصَّعْقُ : الفَنَاءُ عِنْدَ التَّجَلِّي الرَّبَّانِيِّ

الْخَلْوَةُ : مُحادَثَةُ السِّرِّ مَعَ الْحَقِّ حَيْثُ لامَلَكٌ وَلاأحَدٌ سِواهُ

الْجَلْوَةُ : خُروجُ العَبْدِ مِنَ الْخَلْوَةِ بِالنُّعوتِ الإلهيَّةِ

الْمِخْدَعُ : مَوْضِعُ سَتْرِ القِطْبِ عن الأفْرادِ الواصِلينَ

الْحِجَابُ كُلُّ ماسَتَرَ مَطْلوبَكَ عَنْ عَيْنِكَ

النَّوالَةُ الْخِلَعُ الَّتي تُخَصُّ الأفْرادَ ، وقَدْ تكونُ الْخِلَعُ الْمُطلَقَةُ

الْعَبَرْسُ : إجمال[٥] الْخِطابِ بِضَرْبٍ مِنَ القَهْرِ

---

(١) في الأصول : « تنزّل » بدلاً من « نزول » المثبتة في أ

(٢) يقول فلوجل : في الأصل « التدني » بدلاً من : « التدلّي »

(٣) في الأصل « التّنفل » بدلاً من : « التنقل » المثبتة في المخطوطات والمطبوعات العربية

(٤) في الأصل «الزجاء » بدلاً من « الرجاء » المثبتة في المخطوطات والمطبوعات العربية

(٥) يقول فلوجل : في الأصل : « الإجمال » بدلاً من : « إجمال »

الْخَضِر يُعَبَّرُ بِهِ عَنِ البَسْطِ

إِلْيَاسُ يُعَبَّرُ بِهِ عَنِ القَبْضِ

الغَوْثُ ، هُوَ : وَاحِدٌ فِي كُلِّ الزَّمان بِعَيْنِهِ ، إلاّ أَنَّهُ إذا كَانَ الوَقْتُ يُعْطي الالْتِجَاءَ إلى عِنَايَتِهِ[١]

الواقِعَةُ مَا يَرِدُ عَلى القَلْبِ مِنْ ذَلِكَ العالَمِ بِأيِّ طَرِيقٍ كانَ ، مِنْ خِطابٍ أوْ مِثالٍ

العَنْقاءُ ، هُو : الهَباءُ الَّذي فَتَحَ اللهُ فِيهِ أَجْسادَ العالَم

الوَرْقاءُ : النَّفْسُ الكُلِّيَّةُ ، وهُو : اللَّوْحُ المَحْفوظُ

العُقَابُ القَلَمُ ، وهُوَ : العَقْلُ الأوَّلُ

الغُرابُ : الجِسْمُ الكُلِّيّ

الشَّجَرَةُ : الإنْسانُ الكامِلُ

السِّمْسِمَة : مَعْرِفَةٌ تَدِقُّ عَنِ العِبَارَةِ[٢]

الدُّرَّةُ البَيْضَاء : العَقْلُ الأوَّلُ

الزُّمُرُّدَة[٣] : النَّفْسُ الكُلِّيَة

السُّبْحَة[٤] : الهَبَاءُ ، المُسَمَّى بِالْهُيُولَى

الحَرْفُ : اللُّغَةُ ، وهُو : مَا يُخَاطِبُكَ الْحَقُّ بِهِ مِنَ العِباراتِ

(١) في أ : « عنايته » بدلاً من : « عناية »

(٢) يقول فلوجل في الأصل : « على العبادة » بدلاً من : « عن العبارة »

(٣) في الأصول « الزمرد » بدلاً من : « الزمردة » المثبتة في أ

(٤) في المخطوطات والمطبوعات العربية : « السبخة » بدلاً من : « السبحة »

الهِمَّةُ يُطْلَقُ بإزاء تَجْرِيدِ القَلْبِ بِالْمُنَى[١] ، وَيُطْلَقُ بإزاء أوَّلِ صِدْقِ الْمُرِيدِ ، ويُطْلَقُ بإزاء جَمْعِ الهِمَمِ لِصَفاء[٢] الإلْهَامِ

الغَيْرَةُ ، غَيْرَةٌ في الْحَقِّ لِتَعَدِّي الْحُدودِ ، وَغَيْرَةٌ يُطْلَقُ بإزاء كِتْمانِ الأسرار والسَّرائِر ، وغَيرَةُ الْحَقِّ ظَنَّةٌ على أوْلِيائِهِ ، وَهُمُ الضَّنائِنُ[٣]

[٤] الحرية : إقامة حقوق العبودية لله تعالى ، فهو حُرٌّ عن سوى الله [٤]

الْمُطالَعَةُ : تَوْفِيقَاتُ الْحَقِّ لِلْعارِفِينَ ابْتِداءً عَنْ سؤالٍ مِنْهُم فِيما يَرْجِعُ إلى حَوادِثِ الْكَوْنِ

الفُتُوح فُتُوحُ العِبَادَةِ في الظَّاهر ، وَفُتُوحُ الْحَلاوَةِ في البَاطِنِ ، وَفُتُوحُ الْمُكاشَفَةِ

الوَصْلُ : إدْرَاكُ الفائت[٥]

الاسْمُ الحاكِمُ على حالِ العَبْدِ في الوَقْتِ مِنَ الأسْماء الإلهيَّة

الرَّسْمُ نَعْتٌ يَجْرِي[٦] في الأبَدِ بِمَا جَرَى في الأزَلِ

الزَّوائِدُ زيادةُ[٧] الإيمانِ بِالْغَيْبِ وَاليَقِين

---

(١) في المخطوطات، والمطبوعات العربية « المنى » بدلاً من « بالمنى »

(٢) في أ « بصفاء » بدلاً من لصفاء

(٣) في الأصل النضائن » بدلاً من « الضنائن » المثبتة في المطبوعات العربية ؛ وقال فلوجل أنّ المثبت في الأصل « الضنائن وفي أ « الظنائن »

(٤) زيادة من أ

(٥) في الأصول « الغائب » بدلاً من « الفائت »

(٦) في الأصل تجرّيّ » بدلاً من يجري » المثبتة في المخطوطات والمطبوعات العربية

(٧) في أ « زيادات » بدلاً من « زيادة »

الْهُجُومُ ما يَرِدُ على القَلْبِ بقُوَّةِ الوَقْتِ بغَيْرِ تَصَنُّعٍ مِنْكَ

التَّلْوِينُ تَنَقُّلُ العَبْدِ في أَحْوالِهِ ، وهُوَ عِنْدَ[1] الأَكْثَرِينَ : مَقَامٌ ناقِصٌ وَعِنْدَنا ، هُوَ : أَكْمَلُ الْمَقاماتِ ، وحالُ التَبْدِ فِيهِ حَالُ قَوْلِهِ تَعالى : ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾ [٥٥ سورة الرَّحمن / الآية : ٢٩]

التَّمْكِينُ ، عِنْدنا ، هُوَ : التَّمْكِينُ[2] في التَّلْوِين ؛ وَقِيلَ : حَالُ أَهْلِ الوُصُولِ

الرَّغْبَةُ رَغْبَةُ النَّفْسِ في الثَّوابِ ، ورَغْبَةُ القَلْبِ في الْحَقِيقَةِ ، ورَغْبَةُ السِّرِّ في الْحَقِّ

الرَّهْبَة رَهْبَةُ الظَّاهِرِ لتَحْقِيقِ[3] الوَعِيدِ ، ورَهْبَةُ البَاطِنِ لتقلُّب العلم ، ورَهْبَةُ التَّحْقِيقِ أَمْرُ السَّبْقِ

الْمَكْرُ : أداءُ[4] النِّقَمِ مَعَ الْمُخالَفَةِ ، وإِبْقاءُ الْحَالِ مَعَ سُوءِ الأَدَبِ ، وَإِظْهارُ الآياتِ وَالكَرَاماتِ مِنْ غَيْرِ أَمَدٍ[5] وَلا حَدٍّ

الاسْتِطْلام : نَعْتٌ[6] وَلَهِ يَرِدُ على القَلْبِ ، فَيَسْكُنُ تَحْتَ سُلْطانِهِ

الغُرْبَة يُطْلَقُ بإزاء مُفارَقَةِ الوَطَنِ في طَلَبِ الْمَقْصُودِ ؛ وَيُقالُ : الغُرْبَةُ عن الحال مِنْ حَقِيقَةِ النُّفُوذ[7] فِيهِ ؛ وَغُرْبَةٌ عَنِ الْحَقِّ : من الدَّهَشِ عَنِ الْمَعْرِفَةِ

---

(١) يقول فلوجل كلمة « عند » ناقصة في المخطوطة

(٢) في أ التمكن » بدلاً من « التمكين »

(٣) في الأصل والمطبوعات العربية « في التحقيق » بدلاً من : « لتحقيق »

(٤) يقول فلوجل جاءت في « تعريفات الجرجاني » « إرداف » بدلاً من « أداء » ، وكذلك هي في أ ، وهو الصواب

(٥) في الأصل « أمْن » بدلاً من « أمد » المثبتة في المطبوعات العربية ، وفي أ : « أمر »

(٦) في المطبوعات العربية « نوع » بدلاً من « نعت »

(٧) في الأصل « عن حقيقة التعود » بدلاً من : « من حقيقة النفوذ » .

الْمُسَامَرَةُ خطابُ الْحَقِّ لِلْعارِفِينَ[١] مِنْ عالَمِ الأَسْرارِ والغُيوبِ ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ على قَلْبِهِم[٢]

اللَّوائِحُ ، هي : ما يَلُوحُ مِنَ الأَسْرارِ[٣] الظَّاهِرَةِ مِن السُّمُوِّ مِن حَالٍ إلى حالٍ ؛ وَعِنْدَنا : ما يَلُوحُ لِلْبَصَرِ إذا لَمْ يُتَقَيَّدْ[٤] بِالْجَارِحَةِ مِنَ[٥] الأَنْوارِ الذَّاتِيَّةِ لا مِنْ جِهَةِ القَلْبِ[٦]

الطَّوالِعُ : أَنوارُ التَّوْحِيدِ تَطْلُعُ[٧] على قُلوبِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ فَتَطْمِسُ[٨] سائِرَ الأَنْوارِ .

اللَّوامِعُ : مَاثَبَت مِنْ أَنْوارِ التَّجَلِّي وَقْتَيْن وَقَرِيباً[٩] مِنْ ذَلِك

البَوَادِه[١٠] : ما يَفْجأُ القَلْبَ مِنَ الغَيْبِ على سَبِيلِ الوَهْلَةِ[١١] ، إمَّا مُوجِبُ فَرَحٍ[١٢] أو مُوجِبُ تَرَحٍ[١٣]

---

(١) يقول فلوجل : في الأصل « العارفين » بدلاً من « للعارفين »

(٢) في أ : « قلبك » بدلاً من « قلبهم »

(٣) يقول فلوجل في الأصل « أسرار » بدلاً من : « من الأسرار »

(٤) في الأصل « تتقيُد » بدلاً من يتقيَّد » المثبتة في المخطوطات والمطبوعات العربية

(٥) في الأصل : « بالخارجة ومن » بدلاً من : « بالجارحة من » المثبتة في المخطوطات والمطبوعات العربية

(٦) في أ « السلب » بدلاً من « القلب »

(٧) يقول فلوجل في الأصل يطلع » بدلاً من تطلع »

(٨) في الأصل « فيطمس » بدلاً من فتطمس » المثبتة في المخطوطات والمطبوعات العربية

(٩) في الأصل « قريب » بدلاً من « قريباً » المثبتة في المخطوطات والمطبوعات العربية

(١٠) في الأصل « البوادة » بدلاً من « البواده » المثبتة في المخطوطات والمطبوعات العربية

(١١) في أ الوالة » بدلاً من الوهلة »

(١٢) في الأصل « فزع » بدلاً من « فرح » المثبتة في المخطوطات والمطبوعات العربية وقال فلوجل في الأصل فرع » بدلاً من « فزع »

(١٣) في الأصل نزع » بدلاً من « ترح » المثبتة في المخطوطات والمطبوعات العربية

التَّخَلِّي : اخْتِيارُ الْخَلْوَةِ والإعْراضُ عَنْ[١] كُلِّ ما يُشْغِلُ عَنِ الْحَقِّ

الْمُحَاضَرَةُ : حُضُورُ القَلْبِ بِتَوَارُدِ البُرْهانِ[٢] ؛ وعِنْدَنا مُجَاراةُ[٣] الأسماء بِمَا[٤] هي عَلَيْها مِنَ الْحَقائِقِ

الْمُكَاشَفَةُ يُطْلَقُ بإزاء تحقيق[٥] الأمانَة بالفَهْمِ ؛ ويُطْلَقُ بإزاء تَحقيقِ زِيادَةِ الْحَالِ[٦] ؛ ويُطلق بإزاء تَحقيقِ[٧] الإشارَة

الْمُشَاهَدَةُ يُطْلَقُ على رؤيَةِ[٨] الأشياء بِدَلائِلِ التَّوْحِيدِ ؛ ويُطْلَقُ بإزاء رؤيةِ الْحَقِّ في الأشياء ؛ ويُطْلَقُ بإزاء حَقِيقَةِ اليَقينِ مِنْ غَيْرِ شَكٍّ

الْمُحَادَثَةُ : خِطَابُ الْحَقِّ لِلْعارِفِينَ مِنْ عالَمِ الْمُلْكِ والشَّهادَةِ ، كالنِّداء مِنَ الشَّجَرَةِ لِمُوسَى[٩] عليه السَّلام

---

(١) يقول فلوجل في الأصل « الإعراض » بدلاً من : « الإعراض عن »

(٢) في الأصل « بشوار الإيمان » بدلاً من «بتوارد البرهان » المثبتة في المطبوعات العربية ، وفي أ : « بتواتر البرهان » ويقول فلوجل في الأصل « بشوار الإيمان » بدلاً من : « بشوار الإيمان »

(٣) في الأصل « مجازاة » بدلاً من « مجاراة » المثبتة في المطبوعات العربية

(٤) في الأصل و أ « بينها » بدلاً من « بما » المثبتة في المطبوعات العربية ويقول فلوجل في الأصل : « بينها » بدلاً من : « بينها »

(٥) في الأصول « بإزاء الحقيقة » بدلاً من : « بإزاء تحقيق » المثبتة في أ

(٦) في الأصول « بإزاء التحقيق زيادة بالحال » بدلاً من « بإزاء تحقيق زيادة الحال » المثبتة في أ

(٧) في الأصول « التحقيق » بدلاً من : « تحقيق » المثبتة في أ

(٨) في الأصل : « رؤبة » بدلاً من : « رؤية » المثبتة في المخطوطات والمطبوعات العربية

(٩) في الأصل : « من شجرة بموسى » بدلاً من « من الشجرة لموسى » المثبتة في المخطوطات والمطبوعات العربية

الْمُبَاهَدَةُ : حَمْلُ النَّفْسِ على الْمَشَاقِّ[١] البَدَنِيَّةِ ومُخَالَفَةُ الهَوَى على كُلِّ حالٍ .

الفَصْلُ : فَوْتُ[٢] ماتَرْجُوهُ مِنْ مَحْبُوبِكَ ؛ وهو عِنْدَنا تَمَيُّزُكَ عَنْهُ بَعْدَ حَالِ الاتِّحَادِ

الذِّهَابُ : غَيْبَةُ القَلْبِ عَنْ حِسِّ كُلِّ مَحْسُوسٍ بِمُشَاهَدَةِ مَحْبُوبِهِ كانَ[٣] الْمَحْبُوبُ مَا كانَ

الزَّمان[٤] : السُّلْطَانُ

الزَّاجِرُ : واعِظُ الْحَقِّ في قَلْبِ الْمُؤمِنِ ، وهو : الدَّاعي إلى الله[٥]

السَّوْقُ : ذَهابُ تَرْكِيبِكَ تَحْتَ القَهْرِ .

الْمَحْقُ : فَناؤُكَ في عَيْنِهِ

السِّتْرُ[٦] كُلُّ ما يَسْتُرُكَ عَمَّا يُفْنِيكَ[٧] ، وقِيلَ : غِطاءُ الكَوْنِ ؛ وَقَدْ يَكُونُ الوُقوفُ مَعَ العادَةِ ، وقَدْ يَكونُ الوُقوفُ مَعَ نتائِجِ الأعْمالِ

التَّجَلِّي : ما يَنْكَشِفُ لِلْقُلوبِ[٨] مِنْ أنوارِ الغُيوبِ

---

(١) يقول فلوجل في الأصل « الميثاق » بدلاً من : « المشاق »

(٢) في الأصل « قوّة » بدلاً من « فوت » المثبتة في المخطوطات والمطبوعات الدريّة

(٣) في المطبوعات الدريّة كائناً » بدلاً من كان »

(٤) لم يجعل فلوجل « الزمان » مادة ، بل ألحقها بسابقها دون فصل

(٥) يقول فلوجل في الأصل « الدّاعي الله » بدلاً من « الداعي إلى الله »

(٦) في الأصل : « الشرّ » بدلاً من « الستر »

(٧) في الأصل « يغنيك » بدلاً من يفنيك »

(٨) يقول فلوجل في الأصل « القلوب » بدلاً من « للقلوب »

السِّرُّ يُطْلَقُ ، فَيُقَالُ سِرُّ العِلْمِ بإزاء حَقِيقَةِ[١] العالِمِ بِهِ وسِرُّ الحالِ بإزاء مَعْرِفَةِ مُرادِ اللهِ فيهِ ؛ وسِرُّ الْحَقِيقَةِ بإزاء[٢] ماتَقَعُ بِهِ الإشارَةُ

الوَلَهُ إفْراطُ الوَجْدِ

الوقْفَة[٣] حَبْسٌ بَيْنَ الْمَقَامَيْن

الفَتْرَةُ جُمودُ نَارِ البِدايَةِ الْمُحْرِقَةِ

التَّجْرِيدُ إماطَةُ السِّوَى والكَوْنِ عَنِ القَلْبِ وَالسِّرِّ

التَّفْرِيدُ وقوفُكَ بِالْحَقِّ مَعَكَ [كذا]

اللَّطِيفَةُ كُلُّ إشارَةٍ دَقِيقَةِ الْمَعْنَى تَلُوحُ[٤] في الفَهْمِ لاتَسَعُها[٥] العِبارَةُ[٦] وقَدْ يُطْلَقُ بإزاءِ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ

العِلَّةُ : تَنْبِيهُ الْحَقِّ لِعَبْدِهِ بِسَبَبٍ أَوْ بِغَيْرِ سَبَبٍ

الرِّياضَة رِياضَةُ الأَدَبِ ، وهُوَ الْخُروجُ عَنْ طَبْعِ[٧] النَّفْسِ ؛ ورياضة[٨] **طَلَبٍ** ، وهُوَ : صِحَّةُ الْمُرادِ بِهِ ؛ وبالْجُمْلَة ، هي[٩] عِبَارَةٌ عَنْ تَهْذِيبِ الأَخْلاقِ النَّفْسِيَّة

---

(١) يقول فلوجل في الأصل « الحقيقة » بدلاً من « حقيقة »

(٢) « بإزاء » زيادة من أ

(٣) يقول فلوجل في الأصل « الوفقة » بدلاً من « الوقفة »

(٤) يقول فلوجل : في الأصل « بلوح » بدلاً من « تلوح »

(٥) يقول فلوجل : في الأصل : « يسعها » بدلاً من « تسعها »

(٦) في أ : « العبادة » بدلاً من « العبارة »

(٧) يقول فلوجل في الأصل « الطبع » بدلاً من : « طبع »

(٨) في الأصل « رياضته » بدلاً من « رياضة » المثبتة في المخطوطات والمطبوعات العربية

(٩) في الأصل « وهي » بدلاً من « هي » المثبتة في المطبوعات العربية وفي أ « فهي

الْخَاطِرُ : مَا يَرِدُ على القَلْبِ والضَّمِيرِ مِنَ الْخِطابِ ، رَبَّانِيّاً كانَ أو مَلَكِيّاً أو نَفْسِيّاً[١] أو شَيْطانِيّاً ، مِنْ غَيْرِ إقامَةٍ ، وَقَدْ يكونُ كُلُّ وَارِدٍ لاتَعَمُّل لَكَ فِيهِ

عِلْمُ اليَقِينِ : ماأعطاهُ الدَّليلُ

عَيْنُ اليَقِينِ : ماأعْطَتْهُ[٢] الْمُشاهَدَةُ والكَشْف[٣]

حَقُّ اليَقِينِ ماحَصَلَ مِنَ العِلْمِ بِما أُرِيدَ لَهُ ذَلِكَ الشُّهُودُ[٤]

الوَارِدُ : ما يَرِدُ على القَلْبِ مِنَ الْخَواطِرِ الْمَحْمودَة مِنْ غَيْرِ تَعَمُّلٍ ؛ وَيُطْلَقُ بِإزاء كُلِّ مَا يَرِدُ على كُلِّ اسْمٍ عَلى القَلْبِ

الشَّاهِدُ ماتُعْطِيهِ[٥] الْمُشاهَدَةُ مِنَ الأثَرِ في القَلْبِ[٦] ، فَذَلِكَ هُوَ الشَّاهِدُ ، وَهُوَ على حَقِيقة ما يَضْبِطُ القَلْبُ[٧] من صُوَرَةِ الْمَشْهودِ

النَّفْسُ ما كانَ مَعْلولاً مِنْ أوْصافِ العَبْدِ

الرُّوحُ يُطْلَقُ بِإزاء الْمُلْقَى إلى القَلْبِ [مِنْ][٨] عِلْمِ الغَيْبِ على وَجْهٍ مَخْصوصٍ

---

(١) في الأصل « نفياً » بدلاً من « نفسيّاً » المثبتة المخطوطات العربيّة ، وقال فلوجل تقرأ حسب « تعريفات الجرجاني » : « نفسانيّاً »

(٢) في الأصول : « أعطاه » بدلاً من « أعطته » ؛ والمثبت من أ

(٣) « والكشف » زيادة من أ

(٤) في الأصل و أ « المشهود » بدلاً من « الشهود » المثبتة في المطبوعات العربية

(٥) في الأصل : « تعطاه » بدلاً من : « تعطيه » المثبتة في المخطوطات المطبوعات العربيّة

(٦) يقول فلوجل في الأصل « القلب المشاهدة » بدلاً من « القلب » وفي أ « في قلب المشاهد »

(٧) في المطبوعات العربيّة : « مايظهر لِلْقَلْبِ » بدلاً من : « مايضبط القلب »

(٨) المضاف مثبت في المطبوعات العربيّة

الصَّحْوُ رُجُوعٌ إلى الإحساس[١] بَعْدَ الغَيْبَةِ بِوَارِدٍ قَوِيٍّ

السُّكْرُ : غَيْبَةٌ بِوَارِدٍ قَوِيٍّ

الذَّوْقُ : أَوَّلُ مَبَادِئِ التَّجَلِّيَاتِ الإِلَهِيَّةِ

الشُّرْبُ : أَوْسَطُ التَّجَلِّيَاتِ ، الرؤى[٢] غاياتُها في كُلِّ مَقَامٍ

الْمَحْوُ : رَفْعُ أَوْصَافِ العَادَةِ ؛ وَقِيلَ : إِزَالَةُ العِلَّةِ ؛ وَقِيلَ : مَا سَتَرَهُ[٣] الْحَقُّ وَنَفَاهُ[٤]

الإِثْبَاتُ : إِقَامَةُ أَحْكَامِ العِبَادَةِ ؛ وَقِيلَ : إِثْبَاتُ مُوَاصَلَاتٍ[٥]

القُرْبُ : القِيَامُ بِالطَّاعَةِ ؛ وقد يُطْلَقُ القُرْبُ على حَقِيقَةِ قاب قَوْسَيْنِ

البُعْدُ الإِقَامَةُ على الْمُخَالَفَاتِ ، وقَدْ يكونُ الْبُعْدُ مِنْكَ ، ويختلف[٦] باخْتِلَافِ الأَحْوَال ، فَيَدلُّ على ما يُرادُ بِهِ قرائنُ الأحوال ، وكذلك[٧] القُرْبُ

الْحَقِيقَةُ سَلْبُ آثَارِ أَوْصَافِكَ عَنْكَ بِأَوْصَافِهِ ، بِأَنَّهُ الفاعِلُ بِكَ فيكَ مِنْكَ ، لا أَنْت ؛ ﴿ مَامِنْ دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا ﴾ [١١ سورة هود / الآية ٥٦]

النَّفْسُ رُوحٌ يُسَلِّطُهُ الله تعالى على نَارِ القَلْبِ لِيُطْفِئَ شَرَرَهَا

---

(١) في أ « الإحسان » بدلاً من « الإحساس »

(٢) في الأصول : « التي » بدلاً من : « الرؤى » ؛ يقول فلوجل في الأصل « الذي » بدلاً من « التي »

(٣) في الأصول « نشره » بدلاً من : « ستره »

(٤) المثبت من أ ، وفي الأصول « فناؤه » بدلاً من « نفاه » يقول فلوجل في الأصل « ونقاؤه » بدلاً من « وفناؤه »

(٥) في المخطوطات والمطبوعات العربيّة « المواصلات » بدلاً من مواصلات »

(٦) في الأصل « يخلّف » بدلاً من يختلف » المثبتة في المخطوطات والمطبوعات العربيّة

(٧) في الأصول « الك » بدلاً من كذلك » ، والمثبت من أ

الوَجْدُ ما يُصادِفُه[١] القَلْبُ من الأحْوالِ المفنية[٢] لَهُ عَنْ شُهودِهِ[٣]

الوُجُودُ وجدَانُ الْحَقِّ في الوَجْد

الْجَلالُ : نُعوتُ القَهْرِ مِنَ الْحَضْرةِ الإلهيَّة

الْجَمال : نعوت الرَّحمة والألطاف من الحضرة الإلهيّة[٤]

الْجَمْعُ : إشارةٌ إلى حَقٍّ بلا خَلْق[٥]

جَمْعُ الْجَمْع : الاسْتِهْلاكُ بالْكُلِّيَّةِ في الله

الفَرْقُ إشارة[٦] إلى خَلْقٍ بلا حَقٍّ ؛ وَقيلَ : مشاهدَةٌ مَعْبُودِيَّة[٧]

البَقَاءُ رؤيَةُ العَبْدِ قِيامَ اللهِ على كُلِّ شَيءٍ

الفَنَاءُ [عَدَم][٨] رؤيَةِ العَبْدِ لِفِعْلِهِ لِقِيَامِ اللهِ على ذَلِكَ

الغَيْبَةُ غَيْبَةُ القَلْبِ عَنْ عِلْمِ ما يَجْري مِنْ أحْوالِ الْخَلْقِ ، لشُغل الْحِسِّ بِمَا وَرَدَ عَلَيْهِ

الْحُضورُ حُضُورُ القَلْبِ بالْحَقِّ عِنْدَ الغَيْبَةِ[٩] عَنِ الْخَلْقِ

---

(١) يقول فلوجل في الأصل ما يضادقه » بدلاً من « يصادفه » ، وفي أ « ما يصادف القلب »

(٢) في الأصول « الغيبية » بدلاً عن « المفنية »

(٣) في الأصول : « شهود » بدلاً من « شهوده »

(٤) زيادة من أ

(٥) في الأصل « حقّ » بدلاً من « خلق »

(٦) يقول فلوجل في الأصل « إثارة » بدلاً من « إشارة »

(٧) في المخطوطات والمطبوعات العربيّة « مشاهدة العبودية » بدلاً من « مشاهدة معبودية »

(٨) زيادة ضروريّة من المطبوعات العربيّة

(٩) في الأصل غيبة » بدلاً من : « الغيبة » . وفي أ : « غيبته » بدلاً من الغيبة عن الخلق »

الَّذينَ تَحَقَّقُوا بالْمَقَاماتِ والأحْوَالِ ، وَجَازُوهُما إلى[١] المقام الذي[٢] فَوْقَ الْجَلالِ والْجَمالِ ، فلا صِفَةَ لَهُمْ ولا نَعْتَ

القَبْضُ حالُ الْخَوْفِ في[٣] الوَقْتِ ، وقيل وَارِدٌ[٤] يَرِدُ على القَلْبِ توجبه إشارةً[٥] إلى عِتَابٍ وتأديب ، وقيلَ أخْذُ وارِدِ الوَقْتِ

البَسْطُ ، هو عندنا [حالُ][٦] مَنْ يَسَعُ الأشياءَ ولا يَسَعُهُ شَيءٌ ؛ وقيل هُوَ حَالُ الرَّجاء ؛ وقيلَ هُوَ وَارِدٌ توجبه[٧] إشارةً إلى [٨]قبول[٨] [و] رَحْمَةٍ[٩] وأُنسٍ

الْهَيْبَةُ ، هي : أثَرُ مُشاهَدَةِ جَلالِ الله في القَلْبِ ، وقَدْ يكونُ عن الْجَمَالِ الَّذي هُوَ جَمَالُ الْجَلالِ

الأُنْسُ أثَرُ مُشَاهَدَةِ جَمَالِ الْحَضْرَةِ الإلهيَّةِ في القَلْبِ ، وهو : جَمَالُ الْجَلالِ

التَّواجُدُ : اسْتِدْعاء الوَجْدِ ، وقيلَ : إظْهارُ حالةِ الوَجْدِ مِنْ غَيْرِ وَجْدٍ

---

(١) في الأصول « إلاّ »

(٢) يقول فلوجل في الأصل : « الذين »

(٣) في الأصل : « هي » ، والمثبت من المخطوطات والمطبوعات العربيّة

(٤) يقول فلوجل : في الأصل : « وأراد » بدلاً من : « وارد »

(٥) في الأصل : « هو جهة إشارة » بدلاً من « توجبه إشارة » ، والمثبت من أ ، وفي المطبوعات العربيّة « توجب الإشارة »

(٦) زيادة من المطبوعات العربيّة

(٧) في الأصل « هو جهة » ، ويقول فلوجل : في الأصل « توجبة » بدلاً من « هو جهة » ، والمثبت من أ ، وفي المطبوعات العربيّة : « توجب »

(٨) زيادة من أ

(٩) يقول فلوجل في الأصل « إليّ ورحمة » بدلاً من « إلى رحمة »

على صُورَتِهِ ، حتَّى لا يَعْرِفَ أحَدٌ[١] أنَّهُ فُقِدَ ، فذَلِكَ هُوَ البَدَل لا غَيْر ، وهُمْ على قَلْبِ إبراهيمَ عَلَيْهِ السَّلام

وأمَّا النُّقَباءُ ، فهم الَّذينَ اسْتَخْرَجُوا خَبَايا نُفوسٍ[٢] ، وهُم ثلاثُ مِئَة

وأمَّا النُّجَباء ، فهم أربعون ، وهُمْ : الْمَشْغولون[٣] بِحَمْلِ أثْقالِ الْخَلْقِ ، فلا يَتَصَرَّفون[٤] إلاّ في حَقِّ الغَيْر .

وأمَّا الإمامان ؛ فَهُما شَخْصان : أحدُهُما عَنْ يَمينِ الغَوْثِ[٥] ، ونَظَرُهُ في الْمَلَكوتِ ؛ والآخَرُ عن يَسارِهِ ، ونَظَرُهُ في الْمُلْك ؛ وهُوَ أعْلى منْ صاحِبِه ، وهُوَ الَّذي يَخْلُفُ الغَوْث

وأمَّا الأمَناء ، وهم : الملاميَّة[٦]

وأمَّا الملاميَّة[٦] ، فَهُمْ : الَّذين لَمْ يَظْهَرْ على ظَوَاهِرِهِم مِمَّا[٧] في بواطنهم أثَرٌ الْبَتَّةَ ، وهُمْ أعْلى الطَّائفَةِ ، وتلامِذَتُهُم يَنْقَلِبُون[٨] في أطوار الرُّجولِيَّة

وأمَّا الْمَكَانُ عِبَارَةٌ عَنْ مَنَازِلَ[٩] في البِسَاطِ ، ما لا يكون إلاّ لأهْلِ الكَمَال

---

(١) يقول فلوجل في الأصل « أحداً » بدلاً من « أحد » ؛ وهو كذلك في أ ، وهذا يصحّ إذا ضبطنا الفعل يعرّف » بتشديد الرّاء

(٢) في المخطوطات والمطبوعات العربيّة « جَنَايا النّفوس »

(٣) في أ : « المشتغلون » بدلاً من : « المشغولون »

(٤) في الأصل ينصرفون » والمثبت من المخطوطات والمطبوعات العربيّة

(٥) في أ : « القطب » بدلاً من « الغوث »

(٦) في المخطوطات والمطبوعات العربيّة : « الملامتية » ، وكلاهما صحيح

(٧) في أ « ما » بدلاً من « ممّا »

(٨) في أ يتقلبون » بدلاً من ينقلبون »

(٩) في الأصل « منازلة » ، والمثبت من المخطوطات والمطبوعات العربيّة ، في أ : « منزلة »

[1] وأمّا الشريعة عبارة عن الأمر بالالتزام المعبودية[1]

وأمّا الشَّطْحُ ، عبارة عن كَلِمَةٍ عليها رائحةُ رُعُونَةٍ ودَعْوَى ، وهي نادِرَةٌ أنْ تُوجَدَ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ

وأمّا العَدلُ والْحَقُّ مخلوق به[2] ، فعِبَارةٌ عَنْ أوّل مَوْجُودٍ خَلَقَهُ الله ، وهو قولُهُ تعالى : ﴿ ومَاخَلَقْنا السَّمواتِ والأرْضَ ومَا بَيْنَهُمَا إلاّ بالْحَقّ ﴾ [١٥ سورة الحِجْر / الآية : ٨٥]

وأمّا الأفْرادُ ، فَعِبَارةٌ عن الرِّجَال الخارِجِينَ عَنْ نَظَرِ القُطْبِ

وأمّا القُطْبُ ، وهو : الغَوْثُ ؛ فَعِبَارةٌ عن[3] الوَاحِدِ الَّذي هُوَ مَوْضِعُ نَظَرِ الله من العالَمِ في كُلِّ زَمانٍ ، وهو على قَلْبِ إسْرافِيلَ عَلَيْهِ السَّلام

وأمّا الأوْتادُ ، فعبارة عن أربَعَةِ رِجالٍ ، مَنَازِلُهُم على مَنَازِلِ الأرْبَعَةِ الأرْكان[4] مِنَ العَالَمِ شَرْقٌ وَغَرْبٌ وشَمَالٌ وجَنوبٌ ؛ مقام[5] كُلِّ واحِدٍ مِنْهُمْ مَقامُ تِلْكَ الْجِهَة

وأمّا البُدَلاءُ ، فهم سبعة ؛ ومَنْ سافَرَ مِنَ القَوْمِ عَنْ مَوْضِعِهِ[6] تَرَكَ[7] جَسَداً

---

(١) زيادة من المخطوطات

(٢) في المخطوطات والمطبوعات العربيّة : « العدل والحقّ المخلوق به » ، وفي ب : « المعدل فالحق المخلوق به »

(٣) يقول فلوجل : في الأصل « من » بدلاً من : « عن »

(٤) في الأصل « أن كان » ؛ والمثبت من المخطوطات والمطبوعات العربيّة

(٥) في الأصول : « مع » بدلاً من : « مقام »

(٦) في الأصل « موضعة » والمثبت من المخطوطات والمطبوعات العربيّة

(٧) في الأصل : « وترك » بدلاً من : « ترك »

الْخِدْمَةِ ؛ ووقْتاً أدَبَ الْحَقّ ؛ فأدَبُ الشَّرِيعَةِ الوُقُوفُ[١] عند مَرْسُومها ، وأدَبُ الْخِدْمَةِ الفناء[٢] عن رؤيتها مع المبالغة فيها ، وأدَبُ الْحَقّ أنْ تَعْرِفَ مالَكَ ومالَهُ ؛ والأديبُ : مِنْ أهْلِ البِسَاطِ

وأمَّا المقام ، فعبارةٌ عَنِ اسْتِيفاء حُقوقِ الْمَرَاسِمِ على الإتْمَام[٣]

وأمَّا الحالُ ، فَهُوَ : ما يَرِدُ على القَلْبِ مِنْ غَيْرِ تَعَمُّلٍ[٤] ولا اجْتِلاب ؛ ومِنْ شَرْطِهِ أنْ يَزُولَ ، ويَعْقِبَهُ الْمَيْلُ[٥] ، وأنْ يَصْفُوَ ، وقَدْ لا يَعْقِبُه الْمَيْلُ ، ومِنْ [٦]هنا نَشَأ[٦] الخِلاف ؛ فَمَنْ أعْقَبَهُ الْمَيْلُ قال بدَوامِهِ ، ومَنْ لَمْ يَعْقِبْهُ الْمَيْلُ قال بِعَدَمِ[٧] دَوَامِهِ ؛ وقد قيل : الحال تَغَيُّر[٨] الأوْصافِ على العَبْد

وأمَّا عَيْنُ التَّحَكُّم هو : أنْ يَتَعَدَّى الوَلِيُّ بما يُرِيدُهُ ، إظْهاراً لِمَرْتَبَتِهِ لِمَنْ يَراه[٩]

وأمَّا الانزعاج ، هُو : أثَرُ الْمَواعِظِ[١٠] الَّذي في قَلْبِ الْمؤمِنِ ، وقَدْ يُطْلَقُ ويُرادُ به : التَّحَرُّك للوَجْد والأُنْس

---

(١) في الأصل : « الموقوف » بدلاً من : « الوقوف » المثبتة في المخطوطات والمطبوعات العربية

(٢) في الأصل : « العناء » بدلاً من : « الفناء »

(٣) في ب و هـ : « التّام » بدلاً من : « الإتمام »

(٤) في الأصول : « تعمد » بدلاً من : « تعمل » المثبتة في المخطوطات

(٥) في المطبوعات العربيّة « المثل » بدلاً من « الميل » حيث ما ورد في هذه الفقرة وفي ب و هـ : « المثل بعد المثل إلى »

(٦) في الأصل : « ومن شاء » والتّصحيح من أ

(٧) في الأصل : « لعدم » .

(٨) في ب : « تعيّن » بدلاً من : « تغيّر »

(٩) في الأصل : « هو يجري الوليّ بما يريده إظهار المرتبة لمن يراه » ، والمثبت من المطبوعات العربيّة . وفي أ و ب و هـ : « هو تحرّي الوليّ بما يريده إظهاراً لمرتبته لا لأمر يراه »

(١٠) في أ : « الواعظ » بدلاً من : « المواعظ » .

[الغزاليّ] هوَ الَّذي فُتِحَ له [بابٌ] الأسماء[١] ، ودخَلَ في جُمْلَةِ[٢] المتوصّلين[٣] إلى الله بالاسْمِ

ومن ذلك : **المُرَاد** : عبارةٌ عَنِ الْمَجْذوب، عن إرادته مع تَهَيُّئِ الأُمورِ لَهُ ، فَجَاوَزَ الرُّسومَ كُلَّها والمقاماتِ من غَيْرِ مكابَدَةٍ

ومن ذلك : **السَّالِك** ، هو : الَّذي مَشَى على الْمَقاماتِ [٤كلِّها٤] بِحالِهِ لا بِعِلْمِهِ[٥] ، فكَانَ العِلْمُ لَهُ عَيْناً

وأمَّا **المسافِرُ** ، فهو الَّذي سافَرَ بِفِكْرِهِ في الْمَعْقولات ، وهو الاعتبار[٦] ؛ فَعَبَرَ من العَدْوَةِ الدُّنْيا إلى العَدْوَةِ القُصْوَى

وأمَّا **السَّفَرُ** ، فعبارةٌ عَنْ القَلْبِ إذا أخَذَ في التَّوَجُّهِ إلى الْحَقِّ تعالى بالذِّكْرِ .

وأمَّا **الطَّرِيق** ، فعبارةٌ عَنْ مَراسِمِ الْحَقِّ تعالى الْمَشْروعَةِ الَّتي لا رُخْصَةَ فيها

وأمَّا **الوَقْتُ** ، فعبارةٌ عن حالِكَ في زَمانِ الحال ، لا تَعَلُّقَ لَهُ بِالماضِي ولا بالْمُسْتَقْبَل

وأمَّا **الأدَبُ** ، [٧فَوَقْتاً٧] يُرِيدُونَ[٨] به أدَبَ الشَّريعَة ؛ ووقْتاً أدَبَ

(١) في الأصل « صحّ له الأسماء » ، والتّصحيح من المخطوطات والمطبوعات العربيّة

(٢) يقول فلوجل في الأصل : « حملة » بدلاً من : « جملة »

(٣) يقول فلوجل في الأصل « المتوطعين » بدلاً من : « المتوصلين » وفي المخطوطات و هـ : « المنقطعين »

(٤) زيادة من أ

(٥) في المطبوعات العربيّة : « بعمله »

(٦) كذا الأصل ، وفي المطبوعات العربيّة « في المنقولات والاعتبارات » ولعلّ الصّواب : « وهو العبور »

(٧) زيادة من المخطوطات

(٨) في الأصل « تريدون » ، والمُثْبَتُ من المطبوعات العربيّة

يَفْهَمُ بَعْضُنا عن بَعْضٍ ، كَمَا جَرَتْ عادَةُ أَهْلِ كُلِّ فَنٍّ مِنَ العُلوم ؛ فَأَجَبْتُكَ إلى ذلك ، ولَمْ أَسْتَوعِبِ الألْفاظَ كُلَّها ، ولكن اقْتَصَرْتُ مِنْها على الأَهَمِّ فالأَهَمِّ ، وأَضْرَبْتُ[١] عَنْ ذِكْرِ ما هو مفهومٌ مِنْ ذلك عِنْد كُلِّ مَنْ ينظر فيه بأَوَّل نَظْرَةٍ[٢] ، لِمَا فيها من الاستعارة والتَّشبيهِ ، وقَدْ أَوْرَدْنا ذلكَ لَفْظَةً لَفْظَةً ؛ واللهُ الْمُؤَيِّدُ والنَّافِعُ بِمَنِّهِ لا رَبَّ غَيْرُهُ

فَمِنْ ذلك : **الهاجس** : يُعَبِّرون بِهِ عن الخاطِرِ الأَوَّل ، وهو الخاطِرُ الرَّبَّانِيّ ، وهُوَ لا يُخْطِئُ[٣] أبداً ، وقد يُسَمِّيه سَهْلٌ **السَّبَب الأوّل** ، **ونَقْر الخاطِر** ؛ فإذا تَحَقَّقَ في النَّفْس سَمَّوهُ **إرادَةً** ، فإذا تَرَدَّدَ ، ففي[٤] الثَّانية سَمّوه **داعية** ، والثَّالثة[٤] سَمَّوهُ **هِمَّةً**[٥] ، وفي الرَّابعة سَمَّوه **عَزْماً** ؛ وعِنْدَ التَّوَجُّهِ إلى القَلْبِ[٦] إنْ كان خاطِرُ فِعْلٍ سَمَّوه[٧] **قَصْداً** ، ومع الشُّروعِ في الفِعْل سَمَّوه **نِيَّةً**

[٨]ومن ذلك **الإرادة** ، وهي لوعة في القلب ، يطلقونها ويريدون بها **إرادة التَّمَنِّي** ، وهي منية ، **وإرادة الطَّبْع** ، ومتعلّقها الحظ النَّفسي ؛ **وإرادة الحقّ سبحانه** ، ومتعلَّقها الإخلاص[٨]

ومِنْ ذلك **الْمُرِيدُ** ، هو الْمُتَجَرِّدُ عن إرادته . وقال أبو حامد

---

(١) في الأصل « وأخرمتُ »

(٢) في الأصل : « بأوّل نظره » وفي النسخة هـ : « بأقل نطرة »

(٣) في الأصل : « يخطئ » ، وفي المخطوطات والمطبوعات العربيّة « يحظى »

(٤) في المطبوعات العربيّة و ب : « فإذا تردّدت الثّالثة » ، وفي الأصل : « الثّالث » ، والمثبت من أ .

(٥) يقول فلوجل في الأصل « همتا » بدلاً من : « همّة » ، وفي أ : « وهما » ، وفي ب و هـ : « هما » ، والصواب الأخير .

(٦) في أ و هـ « إلى الفعل » بدلاً من : « إلى القلب » ، وفي ب « فعل » ، والصواب ما في أ و هـ .

(٧) في أ : « إن كان بخاطر سَمّوه » بدلاً من : « إن كان خاطر فعل سمّوه »

(٨) زيادة من المخطوطات

بسم الله الرحمن الرحيم

وصَلَّى اللهُ على مُحَمَّدٍ وآلِهِ وسَلَّم

قال سيِّدُنا وإمامُنا قدوة العارفين ، ومنهج السَّالكين ، الشَّيخ الإمام العارف المحقِّق ، محيي الدِّين ، أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد العربي الحاتمي الطَّائي الأندلسي ؛ رضي الله تعالى عنه قدَّس الله تعالى سرّه العزيز ونفعنا به[١]

الْحَمْدُ للهِ ، وسلامُهُ[٢] على عِبَادِهِ الَّذينَ اصْطَفَى ؛ وعليكَ أيُّها الوَلِيُّ الْحَمِيم ، والصَّفيُّ الكَرِيم ؛ رَحْمَةُ اللهِ وبَرَكاتُه[٣]

أما بعدُ ؛

فإنَّكَ أشَرْتَ إلينا بِشَرحِ الألْفاظِ الَّتي تَدَاولَها[٤] الصُّوفيَّةُ الْمُحَقِّقونَ مِنْ أهْلِ اللهِ ، بَيْنَهُم ؛ لَمَّا رأيتَ كَثيراً مِنْ عُلَماءِ الرُّسومِ وقَد سَألونا[٥] في مطالعة مُصَنَّفاتِنا ومُصَنَّفاتِ أهْلِ طريقنا ، مَعْ عَدَمِ معرفتهم بِمَا تَواطَأْنا عَليهِ من الألْفاظِ الَّتي بها

(١) الفقرة كلّها من النّسخة أ

(٢) في أ « وسلام »

(٣) وبركاته » لم ترد في أ

(٤) في ب « تداولتها » بدلاً من « تداولها »

(٥) في أ « قد سألونا »

اصطلاحات
الشيخ محيي الدّين ابن عربي
(معجم اصطلاحات الصّوفية)

حققه وقدم له
بسّام عبد الوهّاب الجابي

SATIR	SAYFA	YANLIŞ	DOĞRU
20	11	ان الوحجود بمكن	ان الو جود ليس بمكن
19	14	وكنه مقولا	وكونه مقولا
1	17	يقضى	يقتضى
14	19	الفصل	الفص
16	20	وما يدعل	وما يد ل
6	55	بالتدبرات	بالتد بيرات
16	56	وللبسنا	والبسنا
22	59	وما الصرر	واما الصدر
14	60	فيما نبهته	فيها نبهته
16	66	وان يكونوا	وان لم يكونوا

ولا نهاية لكمال الولاية، فمراتب الاولياء غير متناهية، ولما كان بعض المراتب أقرب من البعض في النبوة والولاية، ذكر الشيخ رضي الله عنه، الانبياء المذكورين في هذا الكتاب حسب مراتبهم لا(١) بالتقدم والتأخر الزماني ولما كان المبعوث الى الخلق تارة من غير تشريع وكتاب من الله تعالى، وتارة بتشريع وكتاب منه سبحانه.

انقسم النبي الى المرسل وغيره. فالمرساون أعلى مرتبة من غيرهم لجمعهم بين المراتب الثلاث: الولاية والنبوة والرسالة. ثم الانبياء لجمعهم بين المرتبتين الولاية والنبوة. وان كانت مرتبة ولايتهم اعلى من نبوتهم؛ ونبوتهم اعلى من رسالتهم، لان ولايتهم جهة حقيتهم(٢) لفنائهم فيه، ونبوتهم جهة ملكيتهم. اذ بها تحصل المناسبة لعالم الملائكة فيأخذون الوحي منهم، وسالتهم جهة بشريتهم المناسبة للعالم الانساني، واليه اشار الشيخ رضي الله عنه بقوله: «مقام النبوة في البرزخ دون الولي وفوق الرسول» أي النبوة دون الولاية التي لهم وفوق الرسالة.

تتمة

لابد ان تعلم ان العادة التي لهم متعلقة بالتقدير الازلي الواقع في الحضرة العلمية الجاري على سنة الله، وخرق العادة يتعلق بالقدرة الالهية، لالتقدير الجاري على السنة، وان كان ايضاً مقدوراً في الازل وقوع هذا الخرق من الانبياء بذلك، لكن لا على السنة، بل إظهاراً للقدرة. وهو يصدر من الاولياء فيسمى كرامة وقد يصدر من اصحاب النفوس القوية من اصل الفطرة، وان يكونوا اولياء وهم على قسمين: إما خير بالطبع او شرير. والأول إن وصل الى مقام الولاية فهو ولي، وان لم يصل فهو من الصلحاء المؤمنين المفلحين. والثاني خبيث ساحر شاطر. ولكل منهما التصرف في العالم. وهؤلاء ان ساعدتهم الاسباب الخارجية استولوا على اهل العالم، وصار كل منهم صاحب قرنه وزمانه بحسب الدولة الظاهرة، وان لم تساعدهم الاسباب، لم يحصل لهم ذلك الاّ باي شئ اشتغلوا كانوا فيه بالكمال، ولا كمال الاّ لله وحده. هذا آخر ما أردنا بيانه من المقدمات.

***

١- ساقطة في ز، ٢- ساقطة في ز.

لا يمكن الاّ بالمحبة الذاتية الكامنة في العبد وظهورها لا يكون الاّ بالاجتناب عما يضادها ويناقضها وهو التقوى عما عداها، فالمحبة هي المركب والزاد هو التقوى. وهذا الفناء موجب لان يتعين العبد بتعينات حقانية وصفات ربانية مرة اخرى، وهو البقاء بالحق. فلا يرتفع التعين منه مطلقاً. وهذا المقام دائرته أتمّ واكبر من دائرة النبوة. لذلك اختتمت النبوة، والولاية دائمة، وجعل الولي اسماً من اسماء الله تعالى دون النبي. ولما كانت الولاية اكبر[1] حيطة من النبوة وباطناً لها شملت الانبياء والاولياء.

فالانبياء، اولياء فانون في الحق، باقون به، منبؤون عن الغيب واسراره، بحسب اقتضاء الاسم الدهر الذي إنباؤه واظهاره في كل وقت وحين منه. وهذا المقام ايضاً اختصاص الهي غير كسبي؛ بل جميع المقامات اختصاصية عطائية غير كسبية، حاصلة للعين الثابتة من الفيض الاقدس، وظهوره بالتدريج بحصول شرائطه واسبابه يوهم المحجوب، فيظن انه كسبي بالتعمل؛ وليس كذلك في الحقيقة.

فاول الولاية، انتهاء السفر الاول، الذي هو السفر من الخلق الى الحق بازالة التعشق عن المظاهر والاغيار، والخلاص من القيود والاستار والعبور من المنازل والمقامات والحصول على المراتب والدرجات؛ وبمجرد حصول العلم اليقيني للشخص لايلحق بأهل هذا المقام، ولا[2] بحصول الكشف الشهودي ايضاً، الاّ ان يكون موجباً لفناء الشاهد في الشهود ومحو العابد في المعبود. وإنما نبهت على هذا المعنى، لئلا يتوهم العارف الغير الواصل. والمشاهد بقوة استعداده للغيوب، والمتصف بالصفات الحميدة والاخلاق المرضية الغير السالك طريق الحق بالفناء عن الافعال والصفات والذات. انه ولي واصل. وصوله علمي او شهودي. وهو غير واصل في الحقيقة، لكونه في حجاب العلم والشهود، وانما يتجلى الحق لمن انمحي رسمه وزال عنه اسمه.

ولما كانت المراتب متميزة قسم أرباب هذه الطريقة المقامات الكلية الى علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين. فعلم اليقين يتصور الامر على ما هو عليه، وعين اليقين شهوده كما هو، وحق اليقين بالفناء في الحق والبقاء به علماً وشهوداً وحالا، لا علماً فقط.

١- اكبر: ح، ٢-ساقطة في ح.

والنبوة البعثة وهي اختصاص الهي، حاصل لعينه من التجلي الموجب للاعيان في العلم، وهو الفيض الاقدس. ولماكان كل من المظاهر طالباً لهذا المقام الاعظم بحكم التفوق(١) على ابناء جنسه قرنت النبوة باظهار المعجزات وخوارق العادات مع التحدي، ليتميز النبي من المتنبي. فالانبياء، صلوات الله عليهم، مظاهر الذات الالهية من حيث ربوبيتها للمظاهر وعدالتها بينها. فالنبوة مختصة بالظاهر، ويشترك كلهم في الدعوة والهداية والتصرف في الخلق وغيرها مما لا بد منه في النبوة، ويمتاز كل منهم عن الآخر في المرتبة بحسب الحيطة التامة كاولى العزم من المرسلين، صلوات الله عليهم اجمعين، وغير التامة، كانبياء بني اسرائيل. فالنبوة دائرة تامة مشتملة على دوائر متناهية متفاوتة في الحيطة.

وقد علمت: ان الظاهر لا يأخذ التأييد والقوة والقدرة والتصرف والعلوم وجميع ما يفيض من الحق تعالى عليه الاّ بالباطن، وهو مقام الولاية المأخوذة من الولي وهو(٢) القرب والولي بمعنى الحبيب ايضاً منه.

فباطن النبوة الولاية، وهي تنقسم الى العامة والخاصة. والاولى تشتمل على كل من آمن بالله وعمل صالحاً على حسب مراتبهم، كما قال تعالى: «الله ولي الذين آمنوا»(٣) الآية. والثانية تشتمل على الواصلين من السالكين فقط، عند فنائهم فيه وبقائهم فيه وبقائهم به. فالخاصة عبارة عن فناء العبد في الحق، فالولي هو الفاني فيه الباقي به. وليس المراد بالفناء هنا انعدام عين العبد مطلقاً، بل المراد منه فناء جهته البشرية في الجهة الربانية، اذ لكل عبد جهة من الحضرة الالهية، هي المشار اليها بقوله: «ولكلٍ وجهة هو موليها»(٤) الاية. والعبد(٥) مبدئ لافعاله وصفاته قبل الإتصاف بالمقام الولاية من حيث البشرية وبعد اتصافه بها هو مبدؤها من حيث الجهة الربانية، كما قال: «فاذا احببته كنت سمعه وبصره»(٦) الحديث. وذلك الاتصاف لا يحصل الاّ بالتوجه التام الى جناب الحق المطلق سبحانه. اذ به تقوى جهة حقيته، فتغلب جهة خلقيته الى ان تقهرها وتفنيها بالأصالة كالقطعة من الفحم المجاورة للنار، فانها بسبب المجاورة والاستعداد لقبول النارية والقابلية المختفية فيها تشتعل قليلاً قليلاً الى ان تصير ناراً فيحصل منها ما يحصل من النار من الاحراق والانضاج والاضائة وغيرها، وقبل الاشتعال كانت مظلمة كدرة باردة. وذلك التوجه

---

١ – التقوى :ح، ٢– ساقطة في ح، ٣– البقرة: ٢٥٧، ٤– البقرة: ١٤٨، ٥– ساقطة في ح، ذكر البخاري نحوه: رقاق؛ ٣٨، ٦– اكثر:ح.

الاسماء مع مظهره وصورته او اسم مع اسم آخر، او مظهر مع مظهر آخر. وشهودك اتحاد قطرات الامطار بعد تعددها، واتحاد الانوار مع تكثرها، كالنور الحاصل من الشمس والكوكب على وجه الارض او من السرج المتعددة في بيت واحد، وتبدل صور عالم الكون والفساد على هيولي واحدة دليل واضح على حقية ما قلنا. هذا ما ان الجسم كثيف فما ظنك بالخبير اللطيف الظاهر في كل من المراتب الحقير والشريف والحلول والاتحاد بين الشيئين المتغايرين من كل الوجوه شرك عند اهل الله، كفر لفناء الاغيار عندهم بنور الواحد القهار.

الفصل الثاني عشر في النبوة والرسالة والولاية:

قد مرّ، ان للحق تعالى ظاهراً وباطناً، والباطن يشتمل الوحدة الحقيقية التي للغيب المطلق، والكثرة العلمية التي هي حضرة الاعيان الثابتة. والظاهر لايزال مكتنفاً(١) بالكثرة لاخلوّ له عنها من(٢) حيث انه صورة ما يشتمل عليه العلم. لان ظهور الاسماء والصفات من حيث خصوصيتها الموجبة لتعددها، لايمكن الاّ ان يكون لكل منها صورة مخصوصة، فيازم التكثر.

ولما كان كل منها طالباً لظهوره وسلطنته وأحكامه، حصل النزاع والتخاصم في(٣) الاعيان الخارجية باحتجاب كل منها عن الاسم الظاهر في غيره، فاحتاج الأمر الالهي الى مظهر حكم عدل ليحكم بينها ويحفظ نظامها في الدنيا والآخرة، ويحكم بربه الذي هو رب الارباب بين الاسماء ايضاً بالعدالة، ويوصل كلاً منها الى كماله ظاهراً وباطناً. وهو النبي الحقيقي والقطب الأزلي الابدي اولاً وآخراً ظاهراً و باطناً، وهو الحقيقة المحمدية ﷺ، كما اشار اليه بقوله: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»(٤) اي بين العلم والجسم. واما الحكم بين المظاهر دون الاسماء، فهو النبي الذي يحصل(٥) نبوته بعد الظهور نيابة عن النبي الحقيقي. فالنبي صلى الله عليه وسلم هو المبعوث الى الخلق، ليكون هادياً لهم ومرشداً الى كمالهم، المقدر لهم في الحضرة العلمية باقتضاء استعدادات اعيانهم الثابتة اياه. وهو قد يكون مشرعاً كالمرسلين وقد لا يكون كانبياء بني اسرائيل.

١- منتكفاً: ح، ٢- ساقطة في ح، ٣- ساقطة في ح، ٤- العجلوني: كشف الخفاء، ج٢/ص :١٢٩، ٥- ساقطة في ح.

خلق جديد » وقد يكون باختفائها فيه كاختفاء الكواكب عند وجود الشمس ويستر وجه العبودية بوجه الربوبية فيكون الرب ظاهراً والعبد مخفياً. ومن لسان هذا المقام ينشد.

شعر:

تسترت عن دهري بظل جناحه
فعيني ترى دهري وليس يراني

فلو تسال(١) الايام ما اسمي ما درت
واين مكاني ما درين مكاني

***

وهذا الاختفاء، انما هو في مقابلة اختفاء الحق بالعبد عند اظهاره اياه، وقد يكون بتبديل الصفات البشرية، بالصفات الالهية دون الذات. فكلما ارتفعت صفة من صفاتها قامت صفة الهية مقامها، فيكون الحق حينئذ سمعه وبصره، كما نطق به الحديث، ويتصرف في الوجود بما اراد الله. وكل منها قد يكون معجلاً، كما للكمل والأفراد الذين قامت قيامتهم وفنوا في الحق، وهم في الحياة الدنيا صورة، وقد يكون مؤجلاً وهو الساعة الموعودة بلسان الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين.

تنبيه:

لا يتوهمنّ ان ذلك الفناء هو الفناء العلمي الحاصل للعارفين الذين ليسوا من ارباب الشهود الحالي مع بقائهم عيناً وصفة. فان بين من يتصور المحبة وبين من هي حاله فرقاناً عظيماً، كما قال الشاعر:

لا يعرف الحب الاّ من يكابده ولا الصبابة الاّ من يعانيها

والحق ان الاعراب عنه لغير ذائقة ستر والاظهار لغير واجده اخفاء، والعلم بكيفيته على ما هو عليه مختص بالله لا يمكن ان يطلع عليه الاّ من شاء الله من عباده الكمل، وحصل له هذا المشهد الشريف والتجلي الذاتي المفني(٢) للاعيان بالاصالة، كما قال تعالى: «فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخرّ موسى صعقاً»(٣). واذا علمت ما مرّ، علمت معنى الاتحاد الذي اشتهر بين(٤) هذه الطائفة، وعلمت اتحاد كل اسم من

١- ق:١٥، ٢- المغني:ح، ٣- الاعراف: ١٤٣، ٤- ساقطة فيح.

الفصل الحادي عشر في عودة الروح ومظاهره اليه تعالى عند القيامة الكبرى:

قد مر ان للحق تعالى تجليات ذاتية واسمائية صفاتية، وان للاسماء والصفات دولاً يظهر حكمها وسلطنتها في العالم -حين ظهور تلك الدول. ولا شك ان الآخرة انما تحصل بارتفاع الحجب وظهور الحق بالوحدة الحقيقية، كمايظهر، كل شئ فيها علي صورته الحقيقية، ويتميز الحق عن الباطل لكونه يوم الفصل والقضاء. ومحل هذا التجلي ومظهره، الروح. فوجب ان يفنى فيه عند وقوع ذلك التجلي وبفنائه يفنى جميع مظاهره، قال تعالى: «ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الاّ من شاء الله».(١) وهم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى. لذلك قيل «كل شئ يرجع الى اصله»، قال الله عز وجل: «ولله ميراث السموات والارض»(٢) و «كل شئ هالك الاّ وجهه»(٣)، «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام»(٤).

وذلك قد يكون بزوال التعينات الخلقية وفناء وجه العبودية في وجه الربوبية، كانعدام تعين القطرات عند الوصول الى البحر، وذوبان الجليد بطلوع شمس الحقيقة. قال تعالى: «يوم نطوى السماء كطي السجل للكتب كما بدأنا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين»(٥) اي نزيل(٦) عنها التعين السماوي، ليرجع الى الوجود المطلق بارتفاع وجوده المقيد، فقال: «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار»(٧) مشيراً الى ظهور دولة حكم المرتبة الاحدية؛ وجاء في الخبر الصحيح ايضاً «ان الحق سبحانه يميت(٨) جميع الموجودات حتى الملائكة وملك الموت ايضاً». ثم يعيدها للفصل والقضاء بينهم لينزل كل منزلة من الجنة والنار(٩) وايضاً كما ان وجودات(١٠) التعينات الخلقية، انما هو بالتجليات الالهية في مراتب الكثرة، كذلك زوالها بالتجليات الذاتية في مراتب الوحدة. ومن جملة الاسماء المقتضية له، القهار، والواحد، الاحد، والفرد، والصمد، والغني، والعزيز، والمعيد، والمميت، والماحي وغيرها.

وانكار من لم يذق هذا المشهد من العارفين علماً غير الواصلين حالاً، والمغرورين بعقولهم الضعيفة العادية هذه الحالة انما(١١) تنشأ من ضعف ايمانهم بالانبياء عليهم السلام، اعاذنا الله منه. ومن اكتحل عينه بنور الايمان وتنور قلبه بطلوع شمس العيان يجد اعيان العالم دائماً متبدلة وتعيناتها متزايلة، كما قال تعالى: «بل هم في لبس من

١-الزمر:٦٨، ٢- الحديد: ١٠، ٣- القصص:٨٨، ٤- الرحمن:٢٦-٢٧، ٥- الانبياء: ١٠٤، ٦- تنزيل:ح، ٧- غافر: ١٦، ٨- يكتب:ح، ٩- ساقطة في ز، ١٠ وجود:ح، ١١- اما:ح.

الحيوانية منها نفساً حيوانية، ثم باعتبار غلبة القوى الحيوانية على القوى الروحانية تسمى امارة، وعند تلألؤ نور القلب من الغيب لاظهار كماله وادراك القوة العاقلة و وخامة(١) عاقبتها وفساد احوالها تسمى لوامة لاومها على افعالها.(٢) وهذه المرتبة كالمقدمة لظهور المرتبة القلبية. فاذا غلب النور القلبي وظهر سلطانه على القوى الحيوانية واطمأنت النفس تسمى مطمئنة.

ولما كمل استعدادها وقوى نورها واشراقها وظهر ما كان بالقوة فيها وصار مرآة للتجلي الالهي يسمى بالقلب، وهو المجمع بين البحرين وملتقى للعالمين. لذلك وسع الحق وصار عرش الله كما جاء في الخبر الصحيح: «لا تسعني ارضي ولا سمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن التقي النقي»(٣) وقلب المؤمن عرش الله. فالمعتبر ان اعتبر الحقيقة الواحدة المعروضة لهذه الاعتبارات، فحكم بان الجميع شئ واحد حقيقة صدق. وان(٤) اعتبرها مع كل من الاعتبارات فحكم بالمغايرة بينها صدق ايضاً.

تنبيه:

واذا علمت هذا، فاعلم ان المرتبة الروحية وهو ظل المرتبة الاحدية، والمرتبة القلبية هي ظل المرتبة الواحدية الالهية، ومن امعن النظر(٥) فيها نبهته عليه وطابق بين المراتب، يظهر له اسرار احرى لا يحتاج التصريح بها.

تنبيه آخر:

اعلم ان الروح من حيث جوهره وتجرده وكونه من عالم الأرواح المجردة مغاير للبدن، متعلق به تعلق التدبير والتصرف، قائم بذاته غير محتاج اليه في بقائه وقوامه. ومن حيث ان البدن صورته ومظهره ومظهر كمالاته وقواه في عالم الشهادة، فهو محتاج اليه غير منفك عنه، بل سار فيه، لا سريان(٦) الحلول(٧) والاتحاد المشهورين عند اهل النظر، بل كسريان الوجود المطلق الحق في جميع الموجودات. فليس بينهما مغايرة من كل الوجود بهذا الاعتبار. ومن علم كيفية ظهور الحق في الاشياء، وان الاشياء من اي وجه عينه، ومن اي وجه غيره، يعلم كيفية ظهور الروح في البدن، وانه من اي وجه عينه، ومن اي وجه غيره، لان الروح رب بدنه. فمن تحقق له حال الرب مع المربوب تحقق له ماذكرناه. والله الهادي.

١- خاصته:ح، ٢- اقوله:ح، ٣- «م وسعني ارضي ولاسمائي ووسعني قلب عبدي» بن العربي: الفتوحات، ف٢٣٨/ج٤/ص:١٨٤، ٤- ساقطة في ح، ٥- ساقطة في ح،٦- سرين:ح، ٧- الحون:ح.

الفصل العاشر في بيان الروح الاعظم ومراتبه واسمائه في العالم الانساني:

اعلم ان الروح الاعظم الذي في الحقيقة هو الروح الانساني، مظهر الذات الالهية(١) من حيث ربوبيتها. لذلك لايمكن ان يحوم حوله حائم ولا ان يروم وصله رائم، الدائر حول جنابه يحار والطالب نور جماله يتقيد بالاستار، ولا يعلم كنهه الاّ الله. ولا ينال بهذه البغية سواه. وكما ان له في العالم الكبير مظاهر واسماء من العقل الاول والقلم الاعلى والنور والنفس الكلية واللوح المحفوظ وغير ذلك على ما نبهنا عليه من ان الحقيقة الانسانية هي الظاهرة(٢) بهذه الصور في العالم الكبير، لذلك له في العالم الصغير الانساني مظاهر واسماء بحسب ظهوراته ومراتبه في اصطلاح اهل الله وغيرهم. وهي السر والخفي والروح والقلب والكلمة والروع بضم الراء، والفؤاد والصدر والعقل والنفس، كقوله تعالى: «فانه يعلم السر واخفى»(٣) «قل الروح من امر ربي»(٤) «ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب»(٥) «وكلمة من الله»(٦) في عيسى عليه السلام، «وما كذب الفؤاد مارأى»(٧) «ألم نشرح لك صدرك»(٨) «ونفس وما سواها»(٩) وفي الحديث الصحيح: «ان روح القدس نفث في روعي ان نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها»(١٠) الحديث.

فاما كونه سراً، فباعتبار انه مدرك انواره لارباب القلوب والراسخين في العلم بالله دون غيرهم. واما الخفي، فلخفاء حقيقته على العارفين وغيرهم. واما الروح، فباعتبار ربوبيته للبدن، وكونه مصدر الحياة الحسية ومنبع فيضانها على جميع القوى النفسانية. واما القلب، فلتقلبه بين الوجه الذي يلي الحق(١١) فيستفيض منه الانوار وبين الوجه الذي يلي النفس الحيوانية، فيفيض عليها ما استفاض من موجدها على حسب استعدادها. واما الكلمة، فباعتبار ظهورها في النفس الرحماني، كظهور الكلمة في النفس الانساني. واما الفؤاد، فباعتبار تأثره من مبدعه، فان الفائد(١٢) هو الجرح والتأثير لغة. وما الصدر، فباعتبار الوجه الذي يلي البدن، لكونه مصدر انواره وتصدره على البدن. واما الروع، فباعتبار خوفه وفزعه من قهر مبدعه القهار واذا اخذه من الروع وهو الفزع. واما العقل فلتعقله ذاته وموجده بتعين خاص وتقييده ما يدركه ويضبطه وحصره اياها فيما تصوره. واما النفس، فلتعلقه الى البدن وتدبيره اياه ويسمى عند ظهور الافعال النباتية منها بسدنتها نفساً نباتية وعند ظهور الافعال

١- الالهي: ز، ٢- المظاهر: ح، ٣- طه: ٧، ٤- الاسراء: ٨٥، ٥- ق: ٣٣، ٦- آل عمران: ٤٥، ٧- النجم: ١١، ٨- الانشراح: ١، ٩- الشمس: ٧، ١٠- العجلوني: كشف الخفاء؛ ج ٢/ ص: ٢٣١، ١١- ساقطة في ح، ١٢- الفاد: ح، ز.

والقلب وكمالاتهما عين النعيم، ومقام النفس والهوى ومقتضياتهما نفس الجحيم.

لذلك من دخل مقام القلب والروح واتصف بالاخلاق الحميدة والصفات المرضية يتنعم بانواع النعم ومن وقف مع النفس ولذاتها والهوى وشهواتها يتعذب بانواع البلاء والنقم.(١) وآخر مراتب مظاهرهما في الدار الاخرة. ولكل من هذه المظاهر لوازم تليق بعالمه، وكذلك للساعة انواع خمسة بعد الحضرات الخمسة: منها ما هو في كل آن وساعة، اذ عند كل آن يظهر من الغيب الى الشهادة ويدخل منها الى الغيب من المعاني والتجليات والكائنات والفاسدات وغيرهما مما لا يحيطه به الاّ الله؛ لذلك سميت باسمها قال الله تعالى: «بل هم في لبس من خلق جديد»(٢)، «كل يوم هو في شأن»(٣) ومنها الموت الطبيعي، كما قال عليه السلام: «من مات فقد قامت قيامته»(٤). وبازائه الموت الارادي الذي يجعل للسالكين المتوجهين الى الحق قبل وقوع الموت الطبيعي، قال عليه السلام: «من اراد ان ينظر الى ميت يمشي على وجه الارض فلينظر الى ابي بكر»(٥) وقال: «موتوا قبل ان تموتوا»(٦) فجعل عليه السلام الأعراض عن متاع الدنيا وطيباتها والامتناع عن مقتضيات النفس ولذاتها وعدم اتباع الهوى موتاً.

لذلك ينكشف للسالك ما ينكشف للميت ويسمى بالقيمة الصغرى. وجعل بعضهم الموت الارادي مسمى بالقيمة الوسطى، لزعمه انه يقع بين القيمة الصغرى، التي هي الموت الطبيعي الحاصل له في النشأة السابقة والقيمة الكبرى، التي هي الفناء في الذات، وفيه نظر لايخفى للفطن. ومنها ما هو موعود منتظر الكل، كقوله تعالى: «ان الساعة آتية لا ريب فيها»(٧)، «ان الساعة لآتية اكاد اخفيها»(٨) وغير ذلك من الآيات الدالة عليها؛ وذلك بطلوع شمس الذات الاحدية من مغرب المظاهر الخلقية وانكشاف الحقيقة الكلية وظهور الوحدة التامة وانقهار الكثرة، كقوله: «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار»(٩) وامثال وبازائه ما يحصل للعارفين الموحدين من الفناء في الله والبقاء به قبل وقوع حكم ذلك التجلي على جميع الخلائق، ويسمى بالقيمة الكبرى. ولكل من هذه الانواع لوازم ونتائج يشتمل على بيان بعضها الكلام المجيد والاحاديث الصحيحة صريحاً واشارة يحرم كشف بعضها. والله اعلم بالحقائق.

١ــ ساقطة في ح٢- ق:١٥، ٣- الرحمن:٢٩، ٤- العجلوني: كشف الخفاء، ج٢، ٢٧٩، ٥- لم اجد له لصلٍ، ٦- العجلوني: كشف الخفاء، حديث ٢٦٦٩، ٧- الحج: ٧، ٨- طه:١٥، ٩-غافر:١٦.

فالقطب الذي عليه مدار أحكام العالم، وهو مركز دائرة الوجود من الازل الى الابد، واحد باعتبار(١) حكم الوحدة، وهو الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وسلم وباعتبار حكم(٢) الكثرة متعدد. وقبل انقطاع النبوة قد يكون القائم بالمرتبة القطبية نبياً ظاهراً، كابراهيم صلوات الله عليه، وقد يكون ولياً خفياً كالخضر في زمان موسى عليه السلام قبل تحققه بالمقام القطبية، وعند انقطاع النبوة، اعني نبوة التشريع، باتمام دائرتها وظهور الولاية من الباطن، انتقلت القطبية الى الاولياء مطلقاً، ولا يزال في هذه المرتبة واحد منهم قائم في هذا المقام ليحفظ به هذا الترتيب والنظام، قال سبحانه: «ولكل قوم هاد» (٣)«وان من امة الاّ خلا فيها نذير»(٤) كما قال في النبي صلى الله عليه وسلم: «ان انت الاّ نذير»(٥) الى ان يختم بظهور خاتم الاولياء؛ وهو الخاتم للولاية المطلقة.

فاذا اكملت هذه الدائرة ايضاً وجب قيام الساعة باقتضاء الاسم الباطن والمتولد من الباطن والظاهر الذي هو الحد الفاصل بينهما، ظهور كمالاته واحكامه، فيصير كل ما كان صورة، معنى وكل ما كان معنى صورة اي يظهر ما هو مستور في الباطن من هيئات النفس على صورها(٦) الحقيقية وتستتر الصور التي(٧) احتجبت المعاني الحقيقية فيها، فيحصل صورة الجنة والنار والحشر والنشر على ما اخبر عنه الانبياء، والاولياء صلوات الله عليهم اجمعين.

تنبيه:

لابد ان تعلم ان للجنة والنار مظاهر في جميع العوالم، اذ لاشك ان لهما اعياناً في الحضرة العلمية. وقد اخبر الله تعالى عن اخراج آدم وحواء عليهما السلام من الجنة، فلها وجود في العالم الروحاني قبل وجودها في العالم الجسماني. وكذلك للنار ايضاً وجود فيه، لانه مثال لما في الحضرة العلمية. وفي الاحاديث الصحيحة ما يدل على وجودهما فيه اكثر من ان يحصى، واثبت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وجودهما في دار الدنيا بقوله: «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر» كما اثبت في عالم البرزخ بقوله: «القبر روضة من رياض الجنة للمؤمن او حفرة من حفرات النيران للكافر» ومثال ذلك. وفي العالم الانساني لهما ايضاً وجود اذ مقام الروح

١- ساقطة في ح، ٢- الحكم: ح، ٣- الرعد: ٧، ٤- فاطر: ٢٤، ٥- فاطر: ٢٤، ٦- ساقطة في ح، ٧- الذي: ز.

إلاّ بالقدرة التامة والصفات الالهية جميعها، فله كل الاسماء يتصرف بها في هذا العالم حسب استعداداتهم.

ولما كانت هذه الحقيقة مشتملة على الجهتين: الالهية والعبودية، لا يصح لها ذلك اصالة، بل تبعية، وهي الخلافة، فلها الاحياء والاماتة واللطف والقهر والرضا والسخط وجميع الصفات، ليتصرف في العالم وفي نفسها وبشريتها ايضاً، لانها منه، وبكاؤه عليه السلام وضجره وضيق صدره لاينافي ما ذكر. فانه بعض مقتضيات ذاته وصفاته «ولا يعزب عن عامه مثقال ذرة في السماء ولا في الارض»(١) من حيث مرتبته. وان كان يقول: «انتم اعلم بأمور دنياكم»(٢) من حيث بشريته.

والحاصل ان ربوبيته للعالم بالصفات الالهية التي له من حيث مرتبته وعجزه ومسكنته، وجميع ما يلزمه من النقائص والامكانية، من حيث بشريته الحاصلة من التقيد والتنزل الى العالم السفلى، ليحيط بظاهره بخواص العالم الظاهر وبباطنه بخواص العالم الباطن. فيصير مجمع البحرين ومظهر العالمين فتنزله(٣) ايضاً كماله، كما ان عروجه الى مقامه الاصلي، كماله، فالنقائص ايضاً كمالات باعتبار آخر، بعرفها من تنور باطنه وقلبه بالنور الالهي.

ولما كانت هذه الخلافة واجبة من الله تعالى في العالم بحكم «ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب»(٤) وجب ظهور الخليفة في كل زمان من الازمنة ليحصل لهم الاستيناس، ويتصف بالكمال اللائق به كل من الناس، كما قال سبحانه: «ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون»(٥).

وظهور تلك الحقيقة بكمالاتها اولاً لم يكن ممكناً، فظهرت تلك الحقيقة بصور خاصة. كل منها في مرتبة لائقة باهل ذلك الزمان والوقت ،حسب ما يقتضيه اسم الدهر في ذلك الحين من ظهور الكمال، وهي صور الانبياء عليهم السلام. فان اعتبرت تعيناتهم وتشخصاتهم بغلبة أحكام الكثرة والخلقية عليك، حكمت بالامتياز بينهم والغيرية، وبكونهم غير تلك الحقيقة المحمدية الجامعة للاسماء لظهور كل منهم ببعض الاسماء والصفات. وان اعتبرت حقيقتهم(٦) وكونهم راجعين الى الحضرة الواحدية بغلبة أحكام الوحدة عليك، حكمت باتحادهم ووحدة ما جاؤا به من الدين الالهي، كما قال تعالى: «لا نفرق بين احد من رسله».(٧)

١- يونس: ٦١، ٢- مسلم: فضائل، ١٤١، ٣- فتنزله:ز، ٤- الشورى: ٥١، ٥- الانعام:٩، ٦- حقيقة: ز، ٧- البقرة:٢٨٥

الصورة التي للنفس الحيوانية المطابقة بالطبيعة الكلية وبالنفس المنطبعة الفلكية وغيرها. ثم الصورة الدخانية اللطيفة(١) المسماة(٢) بالروح الحيوانية عند الاطباء، المطابقة بالهيولي(٣) الكلية، ثم الصورة الدموية المطابقة بصورة الجسم الكل، ثم الصورة الاعضائية المطابقة بالاجسام العالم الكبير. وبهذه التنزلات في المظاهر الانسانية حصل به التطابق بين النسختين. وذكر الشيخ رضي الله عنه تفصيل هذا الكلام في كتابه المسمى *بالتدبرات الالهية في المملكة الانسانية*. فمن اراد تحقيق ذلك فليطلب هناك.

الفصل التاسع في بيان خلافة الحقيقة المحمدية وانها قطب الأقطاب:

لما تقرر ان لكل اسم من الاسماء الالهية صورة في العلم مسماة بالماهية والعين الثابتة، وان لكل منها صورة خارجية مسماة بالمظهار والموجودات العينية، وان تلك الاسماء ارباب تلك المظاهر، وهي مربوبها، وعلمت ان الحقيقة المحمدية صورة الاسم الجامع الالهي و(٤)هو ربها؛ ومنه الفيض والاستمداد على جميع الاسماء، فاعلم ان تلك الحقيقة هي التي ترب صور العالم كلها بالرب الظاهر فيها الذي هو رب الأرباب، لانها هي الظاهرة في تلك المظاهر، كما مر. فبصورها(٥) الخارجية المناسبة لصور العالم التي هي مظهر الاسم الظاهر، ترب صور العالم وبباطنها ترب باطن العالم، لانه صاحب الاسم الاعظم، وله الربوبية المطلقة، لذلك قال صلى الله عليه وسلم: «خصصت بفاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة»(٦) وهي تصديره بقوله تعالى: «الحمد لله رب العالمين»٧) فجمع عوالم الاجسام والارواح كلها.

وهذه الربوبية انما هي من جهة حقيتها، لا من جهة بشريتها. فانها من تلك الجهة عبد مربوب محتاج الى ربها، كما نبه سبحانه بهذه الجهة بقوله: «قل انما انا بشر مثلكم يوحي الى»(٨) وبقوله: «وانه لما قام عبدالله يدعوه»(٩) فسماه «عبدالله»؛ تنبيها على انه مظهر لهذا(١٠) الاسم دون آخر. ونبه بالجهة الاولى بقوله: «وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى»(١١). فاسند رميه الى الله، ولا يتصور هذه الربوبية الاّ باعطاء كل ذي حق حقه، وافاضة جميع ما يحتاج اليه العالم. وهذا المعنى لا يمكن

١–الطبيعة:ح، ٢– للمسمات:ح، ٣– الهيولي:ز،٤– ساقطة في ح؛ ٥– تصور بها:ح،٦– لم أجد له اصلاً،٧–الفاتحة:١، ٨–الكهف:١١١، ٩– الجن:١٩، ١٠– ساقطة في ح، ١١– الانفال:١٧

فاول ظهورها في صورة العقل الاول، الذي هو صورة اجمالية للمرتبة العمائية، المشار اليها في الحديث الصحيح عند سؤال الاعرابي: «اين كان ربنا قبل ان يخلق الخلق؟» قال عليه السلام: «كان في عماء ما فوقه هواء ولاتحته هواء»(١) لذلك قال عليه السلام: «اول ما خلق الله نوري» واراد العقل كما ايده بقوله: «اول ما خلق الله العقل»(٢) ثم في صورة باقي العقول والنفوس الناطقة الفلكية وغيرها، وفي صورة الطبيعة والهيولي الكلية والصورة الجسمية البسيطة والمركبة باجمعها.

ويؤيد ما ذكرنا قول امير المؤمنين، ولي الله في الارضين، قطب الموحدين، علي بن ابي طالب عليه السلام في خطبة كان يخطبها للناس: «انا نقطة باء بسم الله، انا جنب الله الذي فرطتم فيه، وانا القلم، وانا اللوح المحفوظ، وانا العرش، وانا الكرسي، وانا السموات السبع والارضون» الى انّ صحا في اثناء الخطبة وارتفع عنه حكم تجلي الوحدة ورجع الى عالم البشرية، وتجلى له الحق بحكم الكثرة فشرع معتذراً، فاقر بعبوديته وضعفه وانقهاره تحت احكام الاسماء الالهية.

ولذلك قيل: الانسان الكامل لابد ان يسري في جميع الموجودات، كسريان الحق فيها، وذلك في السفر الثالث، الذي من الحق الى الخلق بالحق، وعند هذا السفر يتم كماله، وبه يحصل له حق اليقين من المراتب الثلاثة(٣). ومن ههنا يتبين ان الآخرية هي عين الاولية ويظهر سر «هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم»(٤) قال الشيخ رضي الله عنه في *فتوحاته* في بيان المقام القطبي: «ان الكامل الذي اراد الله ان يكورن قطب العالم خليفة الله فيه، اذا وصل الى العناصر مثلاً متنزلاً في السفر الثالث ينبغي ان يشاهد جميع ما يريد ان يدخل في الوجود من الافراد الانسانية الى يوم القيامة». وبذلك الشهود ايضاً لايستحق المقام حتى يعلم مراتبهم ايضاً. فسبحان من دبر كل شئ بحكمته واتقن كل ما صنع برحمته.

تنبيه:

كما علمت ان للحقيقة الانسانية ظهورات في العالم تفصيلاً، فاعلم ان لها ايضاً ظهورات في العالم الانساني اجمالاً. واول مظاهرها فيه الصورة الروحية المجردة المطابقة بالصورة العقلية، ثم الصورة القلبية المطابقة بالصورة التي للنفس الكلية، ثم

١- العجلوني: كشف الخفاء؛ ج ١/ص: ٢٦٣، ٢- ابو يعلي: المسند، ج٤/ص: ٢١٨، ٣- ساقطة في ح، ٤- الحديد: ٣.

حالك ومقامك، علمت كمال استعدادك ومرتبة كشفك ونقصانهما. والله(١) الحكيم العليم.

الفصل الثامن في ان العالم هو صورة الحقيقية الانسانية:

قد مر ان الاسم الله مشتمل على جميع الاسماء، وهو متجلي فيها بحسب مراتبه الالهية ومظاهرها وهو مقدم بالذات والمرتبة على باقي الاسماء، فمظهره ايضاً مقدم على المظاهر كلها، ومتجلى فيها بحسب مراتبه. فلهذا الاسم الالهي بالنسبة الى غيره من الاسماء اعتباران: اعتبار ظهور ذاته في كل واحد من الاسماء، واعتبار اشتماله عليها كلها من حيث المرتبة الالهية.

فبالاول يكون مظاهرها كلها مظاهر مظهر هذا الاسم الاعظم، لان الظاهر والمظهر في الوجود شئ واحد؛ لاكثرة فيه، ولا تعدد. وفي العقل يمتاز كل منهما عن الاخر، كما يقول اهل النظر بان الوجود عين الماهية في الخارج وغيره في العقل. فيكون اشتماله عليها اشتمال الحقيقة الواحدة على افرادها المتنوعة. وبالثاني، هي(٢) غيب الغيوب، يكون مشتملا عليها من حيث المرتبة الالهية، اشتمال الكل المجموعي على الاجزاء التي هي عينه بالاعتبار الاول. واذا علمت هذا، علمت ان حقائق العالم في العلم والعين، كلها مظاهر للحقيقة الانسانية التي هي مظهر للاسم(٣) الله. فارواحها ايضاً كلها جزئيات الروح الاعظم الانساني، سواء كان روحاً فلكياً او عنصريا او حيوانياً، وصورها صور تلك الحقيقة ولوازمها؛ لذلك يسمى عالم المفصل بالانسان الكبير عند اهل الله لظهوره الحقيقة الانسانية ولوازمها فيه، ولهذا الاشتمال وظهور الاسرار الالهية كلها فيها دون غيرها استحقت(٤) الخلافة من بين الحقائق كلها. والله در القائل.

شعر

سبحان من اظهر ناسوته(٥)، سر سنا لاهوته(٦) الثاقب
ثم بدأ في خلقه ظاهراً، في صورة الآكل والشارب

١- والله اعلم بالصواب: ح، ٢- سقطة في ح، ٣- الاسم: ح، ٤- استحق: ح، ٥ - ناسوية: ح، ٦- لاهوية: ح

تنبيه: الفرق بين الالهام والوحي:

ان(١) الالهام قد يحصل من الحق تعالى بغير واسطة الملك بالوجه الخاص، الذي له مع كل موجود. والوحي يحصل بواسطته، لذلك لا تسمى الاحاديث القدسية بالوحي، والقرآن، وان كانت كلام الله تعالى. وايضاً قد مر ان الوحي قد يحصل بشهود الملك وسماع كلامه، فهو من الكشف الشهودي المتضمن للكشف المعنوي، والالهام من المعنوي فقط. وايضاً الوحي من خواص النبوة لتعلقه بالظاهر، والالهام من خواص الولاية. وايضاً هو مشروط بالتبليغ دون الالهام.

والفرق بين الواردات الرحمانية والملكية والجنية والشيطانية يتعلق بميزان السالك المكاشف ومع ذلك نومئ(٢) الى شئ يسير منها، وهو: ان كل ما يكون سبباً للخير بحيث يكون مأمون القائلة في العاقبة ولا يكون سريع الانتقال الى غيره، ويحصل بعده توجه تام الى الحق ولذاة عظيمة مرغبة في العبادة، فهو ملكي او روحاني، وبالعكس شيطاني. وما يقال: ان ما يظهر من اليمين او القدام اكثره ملكي؛ ومن اليسار والخلف اكثره شيطاني، ليس من الضوابط، اذ الشيطان يأتي من الجهات كلها، كما نطق به القرآن الكريم: «ثم لأتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين».(٣)

والاول، اما ان يتعلق بالأمور الدنيوية مثل احضار الشئ الخارجي الغائب عن المكاشف في الحال، كاحضار الفواكه الصيفية في الشتاء مثلاً، والاخبار عن قدوم زيد(٤) غداً؛ وامثال ذلك مما هو غير معتبر عند اهل الله، فهو جنيّ. وطي المكان والزمان والنفوذ من الجدران من غير الانثلام والانشقاق ايضاً من خواصهم وخواص الملائكة التي هي اعلى مرتبة منهم. فإن كان للكمل منها شئ، فمعاونة منهم من مقامهم. وان لم يتعلق بها ويعلق بالاخرة او(٥) كان من قبيل الاطلاع بالضمائر والخواطر، فهو ملكي، لان الجن لا يقدر على ذلك. وان كان بحيث يعطى المكاشف قوة التصرف في الملك والملكوت، كالاحياء والإماتة والإخراج لمن هو في البرازخ محبوس وادخال من يريد في العوالم الملكوتية من المريدين الطالبين، فهو رحماني. لان امثال هذه التصرفات من خواص المرتبة الالهية القائم فيها وبها الكمل والاقطاب. وقد يقال لغير الشيطاني كلها رحماني. فاذا عرفت ما بينا لك واعتبرت

١- لان: ح، ٢- ونى: ح، ٣- الاعراف: ١٧، ٤- زيدً: ز، ٥- و: ح.

وفتح في الروح وهو يعطي المعرفة وجوداً لا عقلاً ولا نقلاً. ثم في مرتبة القلب وقد يسمى بالالهام في هذا المقام، ان كان الظاهر معنى من المعاني الغيبية، حقيقة من الحقائق. وان كان روحاً من الارواح المجردة او عيناً من الاعيان الثابتة، فيسمى مشاهدة قلبية، ثم في مرتبة الروح فينعت(١) بالشهود الروحي، وهي بمثابة الشمس المنورة لسموات مراتب الروح وأراضي مراتب الجسد. فهو بذاته آخذ(٢) من الله العليم، المعاني الغيبية من غير واسطة على قدر استعداده الاصلي ويفيض(٣) على ما تحته من القلب وقواه الروحانية والجسمانية، ان كان من الكمل والاقطاب. وان لم يكن منهم فهو آخذ من الله بواسطة القطب على قدر استعداده وقربه منه او بواسطة الارواح التي هو تحت حكمها من الجبروت والملكوت. ثم في مرتبة السر، ثم في مرتبة الخفى بحسب مقاميهما(٤) ولا يمكن اليه الاشارة ولا يقدر على اعرابها بالعبارة(٥) وسنشير الى تحقيق هذه المراتب ان شاء الله تعالى.

واذا صار هذا(٦) المعنى مقاماً وملكة للسالك اتصل علمه بعلم الحق، اتصال الفرع بالاصل، فحصل له اعلى المقامات من الكشف. ولما كان كل من الكشف الصوري والمعنوي على حسب استعداد السالك ومناسبات روحه وتوجه سره الى كل من انواع الكشف، وكانت الاستعدادات متفاوتة والمناسبات متكثرة، صارت مقامات الكشف متفاوتة بحيث لا يكاد تنضبط. واصحّ المكاشفات وأتمها انما يحصل لمن يكون مزاجه الروحاني اقرب، الى الاعتدال التام كارواح الانبياء والكمل من الاولياء صلوات الله عليهم، ثم لمن يكون اقرب اليهم نسبة وكيفية الوصول(٧) الى مقام من مقامات الكشف، وبيان كل ما يلزم كل نوع منها يتعلق بعلم السلوك ولا يحتمل المقام اكثر مما(٨) ذكر وما يكون للمتصرفين في الوجود من اصحاب المقامات والاحوال، كالإحياء والإماتة وقلب الحقائق، كقلب الهواء ماءً وبالعكس، وطي الزمان والمكان وغير ذلك، انما يكون للمتصفين بصفة القدرة والاسماء المقتضية لذلك عند تحققهم بالوجود الحقاني: اما بواسطة روح من الارواح الملكوتية، واما بغير واسطة، بل بخاصية الاسم الحاكم عليهم. فافهم.

١- فينبعث: ح، ٢- اخر: ح، ٣- مفيض: ح، ٤- مقمهما: ح، ٥- بالعبادة: ح، ٦- بهذا: ح، ٧- الاصول: ح، ٨- هما: ح

ومنبع هذه الانواع من المكاشفات، هو القلب الانساني بذاته وعقله المنور العلمي، المستعمل لحواسه(١) الروحاينة، فان للقلب عيناً وسمعاً وغير ذلك من الحواس، كما اشار اليه سبحانه بقوله: «فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور»،(٢) «وختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة»(٣). وفي الاحاديث المشهورة ما يؤيد ذلك كثير. وتلك الحواس الروحانية اصل هذه الحواس الجسمانية. فاذا ارتفع الحجاب بينها وبين الخارجية يتحد الاصل مع الفرع، فيشاهد بهذه الحواس ما يشاهد بها. والروح يشاهد جميع ذلك بذاته، لان هذه الحقائق متحدة في مرتبته كما مر من ان الحقائق كلها في العقل الاول متحدة. وهذه المكاشفات عند ابتداء السلوك اولا تقع في خياله المقيد، ثم بالتدريج وحصول الملكة(٤) ينتقل الى العالم المثالي المطلق، فيطلع على ما يختص بالعناصر، ثم السموات فيسرى صاعداً الى ان ينتهي الى اللوح المحفوظ والعقل الاول صورتي أم الكتاب.

ثم ينتقل الى حضرة العلم الالهي، فيطلع على الاعيان حيث ما يشاء الحق سبحانه، كما قال: «ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء»(٥). وهذا اعلى ما يمكن لعباد الله في مراتب الشهود. لان فوق هذه المرتبة شهود الذات المفنية للعباد عند التجلي الا ان يتجلى من وراء الاستار الاسمائية وهي عين الاعيان، واليه اشار الشيخ رضي الله عنه في الفصّ الشيثي: فلا تطمع ولا تتعب نفسك، فانها الغاية التي ما فوقها غاية.

واما الكشف المعنوي المجرد من صور الحقائق الحاصل من تجليات الاسم العليم والحكيم(٦) وهو ظهور المعاني الغيبية والحقائق العينية، وله ايضاً مراتب: اولها ظهور المعاني في القوة المفكرة من غير استعمال المقدمات وتركيب القياسات، بل بان ينتقل الذهن من المطالب الى مباديها ويسمى بالحدس، ثم القوة العاقلة المستعملة للمفكرة وهي قوة(٧) روحانية غير حالة في الجسم، ويسمى بالنور القدسي. والحدس من لوامع انواره؛ وذلك، لان القوة المفكرة جسمانية فتصير حجاباً للنور، الكاشف عن المعاني الغيبية؛ فهي ادنى مراتب الكشف.

ولذلك قيل: الفتح على قسمين: فتح في النفس وهو يعطي العلم التام نقلاً وعقلاً،

١- بحواسه: ح، ٢- الحج: ٤٦، ٣- البقرة: ٧، ٤- الملائكة: ح، ٥- البقرة: ٢٥٥، ٦- ساقطة في ز، ٧- نورة : ح.

بها كمجئ زيد من السفر واعطائه لعمرو الفا من الدنانير، فتسمى رهبانية لاطلاعهم علي المغيبات الدنيوية بحسب رياضاتهم ومجاهداتهم. واهل السلوك لعدم وقوف هممهم العالية في الامور الدنياوية لا يلتفتون الى هذا القسم من الكشف لصرفها(١) في الامور الاخروية واحوالها، ويعدونه من قبيل الاستدراج والمكر بالعبد، بل كثير منهم لا يلتفتون الى القسم الاخروي ايضاً. وهم الذين جعلوا غاية مقاصدهم الفناء في الله والبقاء به. والعارف المحقق لعلمه(٢) بالله ومراتبه وظهوره في مراتب الدنيا والاخرة واقف معه ابداً ولا يرى غيره ويرى جميع ذلك تجليات الهية. فنزل كلا منها منزلته فلا يكون ذلك النوع ايضاً من الكشف استدراجاً في حقه، لانه حال المبعدين الذين يقنعون من الحق بذلك ويجعلونه سبب حصول الجاه المنصب في الدنيا، وهو منزه(٣) من القرب والبعد المنبئين بالغيرية مطلقاً. وان لم تكن متعلقة بها بان(٤) كانت المكاشفات في الامور الحقيقية الاخروية والحقائق الروحانية من الارواح العالية والملائكة السماوية والارضية فهي مطلوبة معتبرة.

وهذه المكاشفات قلّ ما تقع مجردة عن الاطلاع بالمعاني الغيبية، بل اكثرها يتضمن المكاشفات المعنوية، فتكون اعلى مرتبة واكثر يقيناً لجمعها بين الصورة والمعنى، وله مراتب بارتفاع الحجب كلها او بعضها دون البعض، فان المشاهد للاعيان الثابتة في الحضرة العلمية الالهية اعلى مرتبة من الكل، وبعده من يشاهدها في العقل الاول وغيرها من العقول. ثم من يشاهدها في اللوح المحفوظ وباقي النفوس المجردة. ثم في كتاب المحو والاثبات، ثم في باقي الارواح العالية والكتب الالهية من العرش والكرسي والسموات والعناصر والمركبات. لان كلا من هذه المراتب كتاب الهي مشتمل على ما تحته من الاعيان والحقائق واعلى المراتب في طريق السماع سماع كلام الله(٥) من غير واسطة، كسماع نبينا صلى الله عليه وسلم في معراجه وفي الاوقات التي اشار اليها بقوله عليه السلام: «لي مع الله وقت لايسعني ملك مقرب ولا نبي مرسل»(٦) كسماع موسى عليه السلام كلامه تعالى. ثم سماع كلامه بواسطة جبريل عليه السلام، كسماع القرآن الكريم. ثم سماع كلام العقل الاول وغيره من العقول. ثم سماع النفس الكلية والملائكة السماوية والارضية على الترتيب المذكور والباقي على هذا القياس.

١- يصرفها: ح، ٢- يعلمه: ح، ٣- متنزه: ح، ٤- فان: ح، ٥- الحق: ح، ٦- العجلوني: كشف الخفاء؛ ج ٢، ص. ١٧٣

الفصل السابع في مراتب الكشف وانواعها اجمالاً:

اعلم ان الكشف لغة رفع الحجاب. يقال: كشفت المرأة وجهها، اي رفعت نقابها. واصطلاحاً هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والامور الحقيقية وجوداً او شهوداً، وهو معنوي وصوري. واعنى بالصوري ما يحصل في عالم المثال من طريق الحواس الخمس؛ وذلك اما ان يكون على طريق المشاهدة، كرؤية المكاشف صور الارواح المتجسدة والانوار الروحانية، واما ان يكون على طريق السماع، كسماع النبي، صلى الله عليه وسلم، الوحي النازل عليه كلاماً منظوماً او مثل صلصلة الجرس ودوي النحل، كما جاء في الحديث الصحيح. فانه عليه السلام كان يسمع ذلك ويفهم المراد منه او على سبيل الاستنشاق وهو التنسم(١) بالنفحات الالهية والتنشق لفتوحات الربوبية، قال عليه السلام: «ان لله في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها» وقال: «اني لأجد نفس الرحمن يأتيني من قبل اليمن»(٢) او على سبيل الملامسة وهي الاتصال بين النورين او بين الجسدين من المثالبين كما نقله عبد الرحمن بن عائش(٣) رضي الله عنه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رأيت ربي تبارك وتعالى في أحسن صورة. فقال الله: يا محمد! فقلت: لبيك ربي فيم يختصم الملأ الاعلى يا محمد؟ قلت انت اعلم اي ربي مرتين. قال: فوضع الله كفه بين كتفي فوجدت بردها بين ثديي فعلمت ما في السموات وما في الارض»(٤) ثم تلا هذه الاية: « وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين»(٥) او على طريق الذوق كمن يشاهد انواعاً من الاطعمة، فاذا ذاق منها واكل، اطلع على معان غيبية؛ قال النبي، ﷺ: «رأيت اني اشرب اللبن حتى خرج الري اظفاري فاعطيت فضلي عمر فأولت ذلك بالعلم»(٦). وهذه الانواع قد يجتمع بعضها مع بعض وقد ينفرد. وكلها تجليات اسمائية، اذ(٧) الشهود من تجليات(٨) الاسم البصير والسماع من الاسم السميع، وكذلك البواقي، اذ لكل منها اسم يربه وكلها سوادن الاسم العليم، وان كان كل منها من أمهات الاسماء.

وانواع الكشف الصوري اما ان تتعلق بالحوادث الدنيوية اولا فان كانت متعلقة

١– التقسم: ز، ٢– ابن العربي: التوحات: ف ١٢١، ج ٢، ص ١١٣٠، ٣– عباس: ز، ٤– ذكر الترمذي نحوه: الجام الصحيح: ٣٢٣٤، ٥– الانعام: ٧٥، ٦– البخاري: علم؛٢٢، ٧– اذا: ح، ٨– التجليات: ح.

غير اشكالهم المحسوسة، وهم في دار الدنيا لقوة انسلاخهم من ابدانهم وبعد انتقالهم ايضاً الى الاخرة لازدياد تلك القوة بارتفاع المانع البدني.

ولهم الدخول في العوالم الملكوتية كلها كدخول الملائكة في هذا العالم، وتشكلهم(١) باشكال اهله، ولهم ان يظهروا في خيالات المكاشفين، كما تظهر الملائكة والجن، وهؤلاء هم المسمون بالبدلاء. وقد يفرق بينهم وبين الملائكة اصحاب الاذواق(٢) بموازينهم(٣) الخاصة بهم، وقد يلهمهم الحق سبحانه ما يحصل به العلم بهم، وقد يحصل باخبارهم عن انفسهم، واذا ظهروا عند غير المكاشف من الصالحين والعابدين لايمكن له ان يفرق بينهم الاّ بقرائن يحصل منها الظن فقط، مثل الاخبار عن المغيبات والاطلاع بالضمائر والانباء عن الخواطر قبل وقوعها في القلب. والله اعلم.

تنبيه آخر:

عليك ان تعلم ان البرزخ الذي يكون الارواح فيه بعد المفارقة من النشأة الدنياوية، هو(٤) غير البرزخ الذي بين الارواح المجردة والاجسام؛ لان مراتب تنزلات الوجود ومعارجه دورية. والمرتبة التي قبل النشأة الدنياوية هي من مراتب التنزلات، ولها الاولية، والتي بعدها من مراتب المعارج، ولها الآخرية. وايضاً الصور التي تلحق الارواح في البرزخ الأخير انما هي صور الاعمال ونتيجة الافعال السابقة في النشأة الدنياوية بخلاف(٥) صور البرزخ الاول، فلا يكون كل منهما عين الآخر، لكنهما يشتركان في كونهما عالماً روحانياً وجوهراً نورانياً غير مادي مشتملا لمثال صور العالم. وقد صرح الشيخ رضي الله عنه في *الفتوحات* في الباب الحادي والعشرين وثلثمائة بان: هذا البرزخ غير الاول ويسمى الاول بالغيب الامكاني، والثاني بالغيب المحالي لإمكان ظهور ما في الاول في الشهادة، وامتناع رجوع ما في الثاني اليها الاّ في الآخرة وقليل من يكاشفه بخلاف الاول، لذلك يشاهده كثير منا ويكاشف البرزخ الاول، فيعلم ما يريد ان يقع في العالم الدنياوي من الحوادث، ولا يقدر على مكاشفة احوال الموتى. والله هو العليم الخبير.

١- شكلهم: ح، ٢- الرزاق: ز، ٣- يوازينهم: ز، ٤- ساقطة في ح، ٥- بخلاف: ح

باضغاث احلام وغيرها، كذلك ما يرى في اليقظة ينقسم الى أمور حقيقية محضة واقعة في نفس الامر، والى امور خيالية صرفة لاحقيقة لها شيطانية، وقد يخالطها الشيطان بيسير من الامور الحقيقية ليضل الرآئي. لذلك يحتاج السالك الى مرشد يرشده وينجيه من المهالك.

والاول اما ان يتعلق بالحوادث اولاً فان كان متعلقاً بها، فعند وقوعها كما شاهدها، او على سبيل التعبير وعدم وقوعها يحصل التميز بينها وبين الخيالية الصرفة، وعبور الحقيقة عن صورتها الاصلية انما هو للمناسبات التي بين الصور الظاهرة هي فيها وبين الحقيقة، ولظهورها فيها اسباب كلها راجعة الى أحوال الرآئي وتفصيله يؤدي الى التطويل؛ واما اذا لم يكن كذلك. فالفرق بينها وبين الخيالية الصرفة موازين يعرفها ارباب الذوق والشهود بحسب مكاشفاتهم، كما ان للحكماء ميزاناً يفرق بين الصواب والخطاء، وهو المنطق. منها ما هو ميزان عام وهو القرآن والحديث المنبئ كل منهما على الكشف التام المحمدي، صلى الله عليه وسلم ومنها ما هو خاص، وهو ما يتعلق بحال كل منهم الفائض عليه من الاسم الحاكم، والصفة الغالبة (١) عليه وسنومئ في الفصل التالي(٢) بعض ما يعرف(٣) به اجمالاً إن شاء الله تعالى.

تنبيه:

لابد ان تعلم(٤) كل ما له وجود في العالم الحسي، هو موجود في العالم المثالي دون العكس. لذلك قال ارباب الشهود «ان العالم الحسي بالنسبة الى عالم المثالي كحلقة ملقاة في بيداء لا نهاية لها». اما اذا اراد الحق تعالى ظهور ما لا صورة لنوعه في هذا العالم في الصور(٥) الحسية، كالعقول المجردة وغيرها تتشكل باشكال المحسوسات بالمناسبات التي بينها وبينهم وعلى قدر استعداده ما له التشكل كظهور جبريل عليه السلام، بصورة دحية الكلبي وبصور اخرى، كما نقل عن عمر من حديث السؤال عن الايمان والاسلام والاحسان؛ وكذلك باقي الملائكة السماوية والعنصرية والجن ايضاً، وان كان لها اجسام نارية، كما قال الله تعالى فيهم: «وخلق الجان من مارج من نار»(٦) والنفوس الانسانية الكاملة ايضاً تتشكلون(٧) باشكال

١- الغالبة:ز، ٢- الثاني:ح، ٣- يفرق :ح، ٤- يعلم:ز، ٥- الصورة:ح، ٦- الرحمن:١٥؛ ٧- يتشكلون:ز.

فهو الاختلاق الصادر من التخيلات الفاسدة، كما يختلق العقل المشوب بالوهم للوجود وجوداً ولذلك الوجود وجوداً آخر، والبارئ تعالى شريكاً وغيرها من الاعتبارات(١) التي لاحقيقة لها في نفس الامر؛ قال تعالى: «إن هي إلاّ اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان».(٢) وللاصابة اسباب بعضها راجع الى النفس وبعضها الى البدن وبعضها اليهما جميعاً.

اما الاسباب الراجعة الى النفس، كالتوجه التام الى الحق والاعتياد بالصدق، وميل النفس الى العالم الروحاني العقلي وطهارتها عن النقائص واعراضها عن الشواغل البدنية واتصافها بالمجاهد(٣)- لان هذه المعاني توجب تنورها وتقويها، وبقدر ما قويت النفس وتنورت، تقدر على خرق(٤) العالم الحسي ورفع الظلمة الموجبة لعدم الشهود، وايضاً تقوى بالمناسبة بينها وبين الأرواح المجردة لاتصافها بصفاتها، فتفيض عليها المعاني الموجبة للانجذاب اليها من تلك الارواح، فيحصل الشهود التام. ثم اذا انقطع حكم ذلك الفيض، ترجع النفس الى الشهادة متصفة بالعلم، منتقشة بتلك الصور بسبب انطباعها في الخيال. والاسباب الراجعة الى البدن صحته واعتدال مزاجه الشخصي ومزاجه الدماغي والاسباب الراجعة اليهما الإتيان بالطاعات والعبادات البدنية والخيرات واستعمال القوى وآلاتها بموجب الاوامر الالهية وحفظ الاعتدال بين طرفي الافراط والتفريط فيها، ودوام الوضوء وترك الاشتغال بغير الحق دائماً بالاشتغال بالذكر وغيره، خصوصاً من اول الليل الى وقت النوم. واسباب(٥) الخطاء ما يخالف ذلك من سوء مزاج الدماغ واشتغال النفس بالملذات الدنيوية واستعمال القوة المتخيلة في التخيلات الفاسدة والانهماك في الشهوات والحرص على المخالفات. فان كل ذلك مما يوجب الظلمة وازدياد الحجب.

فاذا اعرضت النفس من الظاهر الى الباطن بالنوم تتجسد لها هذه المعاني، فتشغلها عن عالمها الحقيقي فتقع مناماته (٦) اضغاث احلام لا يؤبه بها او يرى ما تخياله المتخيلة بعينه، وما يرى بسبب انحراف المزاج كثيراً ما يكون اموراً مزعجة لها بحيث(٧) تغير مزاج بدنها اكثر مما كان. فهذه الامور المشاهدة كلها نتائج احواله الظاهرة؛ ان خيراً فخيراً وان شراً فشراً.

ومشاهدة الصور تارة تكون في اليقظة وتارة في النوم؛ وكما ان النوم ينقسم

١- اعتبارات: ز، ٢- النجم: ٢٣، ٣- بالمجادة: ز، ٤- فرق: ح، ٥- الاسباب: ح، ٦- ساقطة في ح، ٧- بحسب: ز.

السلوك وبين ما يشاهده في العالم الروحاني. وهذه الصور المحسوسة ظلال تلك الصور المثالية. لذلك يعرف العارف بالفراسة الكشفية من صورة العبد احواله، قال عليه السلام: «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله».(١) وقال عليه السلام «في الدجال مكتوب على ناصيته ك ف ر ولا يقرأه(٢) إلاّ مؤمن». (٣)وقال تعالى: «سيماهم في وجوههم من اثر السجود»(٤) في حق اهل الجنة، وفي حق اهل النار «يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والاقدام».(٥) والمثالات المقيدة التي هي الخيالات ايضاً، ليست الاّ انموذجاً منه وظلاً من ظلاله خلقها الله تعالى دليلاً على وجود العالم الروحاني، ولهذا جعلها ارباب الكشف متصلة بهذا العالم ومستنيرة منه، كالجداول و الانهار والمتصلة بالبحر والكوى والشبابيك التي يدخل منها الضوء في البيت.

ولكل من الموجودات التي في عالم الملك مثال مقيد كالخيال في العالم الانساني، سواء كان فلكاً او كوكباً او عنصراً او معدناً او نباتاً او حيواناً. فان لكل منها روحاً وقوى روحانية وله نصيب من عالمه والا لم تكون(٦) العوالم متطابقة(٧)، غاية ما في الباب انه في الجمادات غير ظاهر كظهوره في الحيوان، قال الله تعالى: «وان من شيئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم»(٨) وقد جاء في الخبر الصحيح ما يؤيد ذلك من مشاهدة الحيوانات اموراً لايشاهدها من بني ادم الا ارباب الكشف اكثر من ان يحصى. وذلك الشهود يمكن ان يكون في عالم المثال المطاق ويمكن ان يكون في المثال المقيد. والله اعلم بذلك. ولعدم شهود المحجوبين من الانسان جعلهم الله اسفل سافلين.

والسالك اذا اتصل في سيره الى المثال المطلق بعبوره عن خياله المقيد يصيب في جميع ما يشاهده ويجد الامر على ما هو عليه، لتطابقها بالصور العقلية التي في اللوح المحفوظ، وهو مظهر العالم الالهي. ومن هنا يحصل الاطلاع للانسان على عينه الثابتة واحوالها بالمشاهدة، لانه ينتقل من الظلال الى الانوار الحقيقية، كما يطلع عليها بالانتقال المعنوي وسنبين ذلك ان شاء الله تعالى في الفصل الثامن.

واذا شاهد امراً ما في خياله المقيد يصيب تارة ويخطئ أخرى. وذلك، لان المشاهد اما ان يكون امراً حقيقياً او لا. فان كان، فهو الذي يصيب المشاهد فيه، والاّ

١– الترمذي: تفسير الحجر:٦، ٢– يراه:ز، ٣– الترمذي: فظن، ٤،٥٦– الفتح:٢٩، ٥– الرحمن: ٤١، ٦– ساقطة في ح، ٧– متطيفة:ح، ٨– الاسراء:٤٤، ٩– فسلم: ز.

الفصل السادس فيما يتعلق بالعالم المثالي:

اعلم ان العالم المثالي هو عالم روحاني من جوهر نوراني شبيه بالجوهر الجسماني في كونه محسوساً مقدارياً، وبالجوهر المجرد العقلي في كونه نورانياً. وليس بجسم مركب مادي ولا جوهر مجرد عقلي، لانه برزخ و حد فاصل بينهما. وكل ما هو برزخ بين الشيئين لابد ان يكون غيرهم، بل له جهتان يشبه بكل منهما ما يناسب عالمه، اللهم الاّ ان يقال: انه جسم نوري في غاية ما يمكن من اللطافة، فيكون حداً فاصلاً بين الجواهر المجردة اللطيفة وبين الجواهر الجسمانية المادية الكثيفة. وان كان بعض هذه الاجسام ايضاً ألطف من البعض كالسماويات(١) بالنسبة الى غيرها، فليس بعالم عرض، كما زعم بعضهم، لزعمه ان الصور المثالية منفكة عن حقائقها، كما زعم في الصور العقلية.

والحق ان الحقائق الجوهرية موجودة في كل من العوالم الروحانية والعقلية والخيالية، ولها صور بحسب عوالمها. فاذا حققت وجدت القوة الخيالية التي للنفس الكلية المحيطة بجميع ما احاط به غيرها من القوى الخيالية محل ذلك العالم ومظهره، وانما يسمى بالعالم المثالي، لكونه مشتملاً على صور ما في العالم الجسماني، ولكونه اول مثال صوري لما في الحضرة العلمية الالهية من صور الاعيان والحقائق، ويسمى ايضاً بالخيال المنفصل، لكونه غير مادي شبيهاً بالخيال المتصل. فليس معنى من المعاني ولاروح من الارواح الاّ وله صورة مثالية مطابقة لكمالاته.(٢) اذ لكل منها نصيب من الاسم الظاهر. لذلك ورد في الخبر الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم راى جبريل عليه السلام في السدرة وله ستمائة جناح، وفيه ايضاً انه يدخل كل صباح ومساء في نهر الحياة ثم يخرج فينفض اجنحته، فخلق سبحانه من قطراته ملائكة لاعدد لها.

وهذا العالم يشتمل على العرش والكرسي والسموات السبع والارضين وما في جميعها من الاملاك(٣) وغيرها، ومن هذا المقام يتنبه الطالب على كيفية المعراج النبوي وشهوده صلى الله عليه وسلم آدم في السماء الاولى، ويحيى وعيسى في الثانية، ويوسف في الثالثة، وادريس في الرابعة، وهارون في الخامسة ،وموسى في السادسة، وابراهيم في السابعة، صلوات الله عليهم اجمعين، وعلى الفرق بين ما شاهده في النوم والقوة الخيالية من العروج الى السماء، كما يحصل للمتوسطين في

١- السموات: ز ، ٢- بكمالاته:ز، ٣- الافلاك: ح.

فمظهرها(١) ايضاً كذلك. فاتحاد الحقائق فيه، كاتحاد بني آدم كلها في آدم قبل ظهورها بتعيناتها، وان كانت بحسب هوياتهم مختلفة عند الظهور، بل هو آدم الحقيقي. ويؤيده قوله عليه السلام: «اول ما خلق الله نوري».(٢) والاختلاف بالماهيات مستعملة(٣) كالاختلاف بالهويات، فان كلا(٤) منهما عبارة عما به الشئ هو هو. والفرق بينهما ان الماهية مستعملة في الكليات، والهوية في الجزئيات.

فلا يقال: بنى آدم متحدة بالنوع والماهيات مختلفة بذواتها فلا يمكن اتحادها. ولأنا بينا ان الماهيات وجودات خاصة عليمة متعينة بتعينات كلية، وكلها متحدة في الوجود من حيث هو هو، والتميز العقلي بين العالم والمعلوم لاينافي الوحدة في الوجود، كما ان الاشعة الحاصلة في النهار او في الليلة القمراء واحدة في الوجود، مع ان العقل يحكم بان نور الشمس او القمر غير نور الكوكب، واصل اتحاد المعلومات بالعلم والعالم، انما هو اتحاد الصفات والاسماء والاعيان بالحق لاغير. وهكذا حال الصور الحاصلة في كل عالم، سواء كانت منتزعة، او غير منتزعة فانها ليست منفكة عن حقائقها، لانها كما هي موجودة في الخارج، كذلك موجودة في العالم العقلي والمثالي والذهني. وحصول صورة الشئ منفكة عن حقائقها لا يكون علماً بها ضرورة. اذ(٥) الصورة غيرها عندهم.

والانسان لكونه نسخة العالم الكبير مشتمل على ما فيه من الحقائق كلها، بل هي عينه من وجه بعين ما مر. وما حجبه عنها(٦) الا النشأة العنصرية. فبقدر زوال الاحتجاب يظهر الحقائق فيه، فحاله مع معلوماته كحال العقل الاول، بل في التحقيق علمه ايضاً فعلي من وجه، وهو من حيث مرتبته وان كان انفعالياً من وجه آخر، بل هو أشد اتصافاً بالعلم الفعلي(٧) من العقل الاول. لانه الخليفة والمتصرف في كل العوالم. وحقيقة هذا الكلام وما ذكر من قبل، انما يتجلى لمن يظهر له حقيقته(٨) الفعّالية ويظهر له وحدة الوجود في مراتب الشهود. وان علمه تعالى عين ذاته، ومعلوماته ايضاً كذلك، والامتياز بتجلياته المعينة فقط. والله اعلم بالحقائق.

١– فظهر:ز، ٢– العجلوني: كشف الخفاء، ج ١، ص:٢٦٣، ٣– ساقطة في ح، ٤–كل :ز، ٥–اذا :ح، ٦– بها:ح، ٧–العقلي:ز ، ٨– حقيقة:ز.

وقال الشيخ رضي الله عنه:

انا القرآن والسبع المثاني، وروح الروح لا روح الاواني
فؤادي عند مشهودي مقيم، يشاهده وعندكم لساني

***

فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي مسمى بأم الكتاب؛ ومن حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ، ومن حيث نفسه كتاب المحو والاثبات، فهي الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة التي لايمسها ولايدرك أسرارها ومعانيها إلاّ المطهرون من الحجب الظلمانية. وما ذكر من الكتب، انما هي اصول الكتب الالهية. واما فروعها، فكل ما في الوجود من العقل والنفس، والقوى الروحانية والجسمانية وغيرها، لانها مما ينتقش[1] فيها احكام الموجودات إما كلها او بعضها، سواء كان مجملاً او مفصلاً، واقل ذلك انتقاش احكام عينها فقط. والله اعلم.

تنبيه آخر

لابد ان تعرف ان نسبة العقل الاول الى العالم الكبير وحقائقه بعينها نسبة الروح الانساني الى البدن وقواه. وان النفس الكلية قلب العالم الكبير كما ان الناطقة قلب الانسان. لذلك يسمى العالم بالانسان الكبير. ولا يتوهم، ان الصور التي يشتمل العقل الاول والنفس الكلية عليها، غير حقائقها، بان يفيض من الحق سبحانه عليهما صور منفكة عن حقائقها، بل افاضة تلك الصور عليهما عبارة عن ايجاد تلك الحقائق فيهما. وكل ما في الخارج من الحقائق، كالظلال لتلك الصور، اذ هي التي تظهر في الخارج بواسطة ظهورها فيهما اولاً، ويحصل لهما العلم بها بعين تلك الصور الفائضة عليهما لا بالصور المنتزعة من الخارج وتلك الحقائق عين حقيقة العقل الاول بل عين كل عالم بها بحسب الوجود المحض، وان كانت من حيث تعيناتها ومعلوميتها غيرها. لانا بيّنا ان الحقائق كلها راجعة الى الوجود المطلق بحسب الحقيقة، فكل منها عين الآخر باعتبار الوجود، وان كانت متغايرة بالتعينات. وايضاً هو اول صورة ظهرت في الخارج للحضرة الالهية.

وقد بينا ان الحقائق الاسمائية في هذه المرتبة من وجه عينها، ومن وجه غيرها،

١– تنتقش : ح.

جميع الاسماء. فالعوالم غير متناهية من هذا الوجه، لكن لما كانت الحضرات الالهية الكلية خمساً، صارت العوالم الكلية الجامعة لما عداها ايضاً كذلك.

واول الحضرات الكلية حضرة الغيب المطلق وعالمها عالم الاعيان الثابتة في الحضرة العلمية وفي مقابلتها حضرة الشهادة المطلقة وعالمها عالم الملك. وحضرة(١) الغيب المضاف وهي ينقسم الى ما يكون اقرب من الغيب المطلق، وعالمه عالم الارواح(٢) الجبروتية والملكوتية؛ اعنى عالم العقول والنفوس المجردة، والى ما يكون اقرب من الشهادة وعالمه عالم المثال. وانما انقسم الغيب المضاف الى قسمين، لان للارواح صوراً مثالية مناسبة لعالم الشهادة المطلق(٣) صوراً عقلية مجردة مناسبة للغيب المطلق. والخامسة، الحضرة الجامعة للاربعة المذكورة، وعالمها العالم الانساني الجامع لجميع العوالم وما فيها. فعالم الملك مظهر عالم الملكوت، وهو العالم المثالي المطلق، وهو مظهر عالم الجبروت، اي عالم المجردات، وهو مظهر عالم الاعيان الثابتة، وهو مظهر الاسماء الالهية والحضرة الواحدية، وهي مظهر الحضرة الاحدية.

تنبيه

يجب ان يعلم ان هذه العوالم كليتها وجزئيتها كتب الهية لاحاطتها بكلماته التامات. فالعقل الاول والنفس الكلية اللتان هما صورتا ام الكتاب، وهي الحضرة العلمية، كتابان الهيان. وقد يقال للعقل الاول ام الكتاب لاحاطته بالاشياء اجمالاً، وللنفس الكلية، الكتاب المبين لظهورها فيها تفصيلاً. وكتاب المحو والاثبات وهو الحضرة النفس المنطبعة في الجسم الكلي، فهو صورة تلك الحضرة، من حيث تعلقها بالحوادث. وهذا المحو والاثبات انما يقع للصور الشخصية التي فيها باعتبار احوالها اللازمة لاعيانها بحسب استعداداتها الاصلية المشروطة بالاوضاع الفلكية المعدة لتلك الذوات ان تتلبس بتلك الصور مع احوالها الفائضة عليها من الحق سبحانه بالاسم المدبر والماحي والمثبت والفعال لما يشاء وأمثالها(٤). والانسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة، لانه نسخة العالم الكبير.

قال العارف الرباني علي بن ابي طالب عليه السلام:

دوائك(٥) فيك وما تشعر ، ودائك فيك وما تبصر
وتزعم انك جرم صغير ، وفيك انطوى العالم الاكبر
فانت الكتاب المبين الذي، باحرفه يظهر المضمر

١– حضرت: ح، ٢– أرواح: ح، ٣– ساقطة في ز، ٤– أمثال ذلك: ز ، ٥– داؤك ح؛ ذاتك: ز

وجودية اخرى، كزيد الرحيم الممتاز عن عمرو القهار ويمتاز الظاهر بصفة وجودية عن الظاهر بصفة عدمية كالعليم من الجهول، ويمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفة وجودية مع عدم صفة اخرى وبالعكس. والتعينات الزائدة كلها من لوازم الوجود حتى ان الاعدام المتمايزة بعضها عن بعض تمايزها ايضاً باعتبار وجوداتها في(١) ذهن المعتبر لها او باعتبار وجودات ملكاتها.

فلا يقال: ان الاختلاف بين الموجودات لو كان بالتعينات فقط، لما كانت ممتازة بذواتها بل كانت بذواتها مشتركة كاشتراك افراد الانسانية في حقيقة واحدة، لانا نقول: الذوات انما تصير ذواتا بالتعينات العلمية، واما قبل تلك التعينات فليس الاّ الذات الالهية التي هي الوجود المحض لاغير، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «كان الله ولم يكن معه شئ»(٢) فثبت ان اختلاف الاعيان بذواتها انما يحصل اولاً من التعينات التي بها تصير الذوات ذواتاً، كما ان الاشخاص بالمشخصات صارت اشخاصاً. لان لها ذوات زائدة(٣) متمايزة بذواتها او بصفاتها. والله اعلم.

الفصل الخامس في بيان العوالم الكلية والحضرات الخمسة الالهية

العالم، لكونه مأخوذاً من العلامة، لغة عبارة عما به يعلم الشئ، واصطلاحاً عبارة عن كل ما سوى الله تعالى، لانه يعلم به الله من حيث اسمائه وصفاته. اذ بكل فرد من افراد العالم يعلم اسم من الاسماء الالهية، لانه مظهر اسم خاص منها. فبالاجناس والانواع الحقيقية يعلم الاسماء الكلية، حتى يعلم بالحيوانات المستحقرة عند العوام، كالذباب والبراغيث والبق وغير ذلك اسماء هي مظاهر لها. فالعقل الاول لاشتماله على جميع كليات حقائق العالم وصورها على طريق الاجمال، عالم كلي يعلم به الاسم(٤) الرحمن والنفس(٥) الكلية لاشتمالها على جميع جزئيات ما اشتمل عليه العقل الاول تفصيلاً، ايضاً عالم كلي يعلم به اسم الرحمن الرحيم والانسان الكامل الجامع لجميعها اجمالا في مرتبة روحه وتفصيلا في مرتبة قلبه، عالم كلي يعلم به الاسم الله الجامع للاسماء.

واذا كان كل فرد من افراد العالم علامة لاسم الهي، وكل اسم لاشتماله بالذات امعة لاسمائها، مشتمل عليها، كان كل فرد من افراد العالم ايضاً عالماً يعلم به

١–ساقطة في ح، ٢– البخاري: بدء الخلق، ٣– ساقطة في ح، ٤– سم:ح، ٥– نفس:ح.

الوجوب يحيط بجميع الموجودات الخارجية والعلمية، لانها ما لم يوجب وجودها(١) لم يوجد لا في الخارج ولا في العقل.

فانقسام الوجوب الى الوجوب بالذات، والى الوجوب بالغير. واعلم: ان هذا الانقسام، انما هو من حيث الامتياز بالربوبية والعبودية، واما من حيث الوحدة الصرفة، فلا وجوب بالغير، بل بالذات، فقط. وكل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات. فقد احاطها الامكان ايضاً، وسبب اتصافها بالامكان هو الامتياز. ولولاه، لكان الوجود على وجوبه الذاتي.

ولما كان منشأ هذه النسب الثلاث(٢) هو الحضرة العلمية. ذهب بعض الاكابر الى ان حضرة الامكان هي حضرة العلم بعينها. وهذه المباحث العقلية التي تقدم ذكرها هنا وفي الفصول السابقة، وان كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظرية، لكنها في الحقيقة روحها الظاهرة من انوار الحضرة النبوية العالمة بمراتب الوجود ولوازمها. لذلك لا يتحاشى اهل الله عن اظهارها، وان كان المتفلسفون ومقلدوهم يأبون عن امثالها. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

خاتمة في التعين

اعلم: ان التعين ما به امتياز الشئ عن غيره، بحيث لايشاركه فيه غيره، وهو قد يكون عين الذات كتعين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره، وكتعينات الاعيان الثابتة في العلم، فانها ايضاً عن ذواتهم. اذ الوجود مع صفة معينة له في الحضرة العلمية، يصير ذاتاً وعيناً ثابتة؛ وقد يكون امراً زائداً على ذاته حاصلا له دون غيره، كامتياز الكاتب من الامي بالكتابة وقد يكون بعدم حصول ذلك الامر له، كامتياز الامي من الكاتب بعدم الكتابة. والاول يخلو من ان يعتبر حصول هذا الامر له مع قطع النظر عن عدم حصول عين(٣) ذلك الامر كاعتبارنا(٤) حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن عدم حصول الخياطة له او يعتبر حصوله مع عدم حصول غيره له.

فالتعين الزائد قد يكون وجودياً، وقد يكون عدمياً، وقد يكون مركباً من الوجودي والعدمي. والنوع الواحد يجمع لجميع(٥) انواعه. لان الانسان مثلاً ممتاز بذاته عن الفرس وبحصول صفة وجودية في مظهر من مظاهره يمتاز عن الظاهر بصفة

١- ما زائدة في ز ، ٢- الثلث: ز ، ٣- عين : ز ٤- ٤ كما اعتبارنا، ٥- بجميع ح.

تنبيه اخر

العرض كما انه بالذات طالب لمحل يقوم به وهو الجوهر؛ كذلك(١) الجوهر طالب بذاته للعرض ليظهر به، بل هو علة وجود العرض وطلبه. فحصل الارتباط بينهما من غير انفكاك. وكل منها ينقسم بنوع من الانقسام الى ما هو جوهر وعرض في العقل، والى ما هو جوهر وعرض في الخارج. الاول كالأعيان الجوهرية والعرضية الثابتة في الحضرة العلمية، والاجناس والفصول المحمولة بالمواطأة للانواع الخارجية. والثاني كالجواهر والاعراض الموجودة في الخارج. ولذلك عرف الجوهر بانه «ماهية لو وجدت لكانت لا في موضوع او موجودة لا في موضوع». والعرض بمقابله. والتركيب(٢) بين الجوهرين او اكثر من القسم الاول لا ينافي الحمل على ما هو موضوع لهما كالحيوان والناطق المحمولين على الانسان بمقابله.

تذنيب في الوجود والامكان والامتناع

لما ذكر الشيخ رضي الله عنه في الكتاب: «الوجوب بالذات وبالغير، والامكان والممكن والامتناع، احتجنا الى بيان النسب الثلاث على هذه الطريقة». فنقول: الوجوب والامكان والامتناع من حيث انها نسب عقلية صرفة لا تحقق لها في الاعيان، تحقق الاعراض في معروضاتها الخارجية، ولا وجود لها الا في الاذهان. لانها احوال تابعة للذوات الغيبية(٣) الثابتة في الحضرة العلمية، اما بالنظر الى وجوداتها الخارجية، كالامكان للممكنات والامتناع للممتنعات، واما بالنظر الى عين تلك الذات، كالوجوب للوجود من هو هو، فانه واجب بذاته، وليس وجوبه بالنظر الى الوجود الزائد الخارجي. فالوجوب هو ضرورة اقتضاء الذات عينها وتحققها في الخارج. والامتناع هو ضرورة اقتضاء الذات عدم الوجود الخارجي. والامكان عدم اقتضاء الذات للوجود والعدم. فالامكان والامتناع صفتان سلبيتان من حيث عدم اقتضاء الموصوف بهما الوجود الخارجي. والوجوب صفة ثبوتية.

لا يقال: الممتنعات لاذات لها فلا اقتضاء لها. لانا بينا انها قسمان: قسم فرضه العقل ولا ذات له، وقسم امور ثابتة بل اسماء الهية. وقد تقدم في بيان الاعيان ان

١- ساقطة في ز، ٢- ساقطة في ح، ٣- العينية ح.

العام(١) ما يشتمل حقيقتين فصاعداً والخاصة ما يختص بحقيقة واحدة. الاول كالمشي والاحساس. والثاني كالنطق والضحك. وما له المشي المعبر عنه بالماشي المسمى بالعرض العام، وما له الضحك المعبر عنه بالضاحك المسمى بالخاصة عند اهل النظر هو عين الحيوان والانسان في الوجود، لا أمر زائد عليهما خارج منهما. وان كان بحسب المفهوم اعم منهما فما هو عرض عام بالنسبة الى الانواع، فهو فصل منوع بالنسبة الى الجنس الذي هذه الانواع تحته. وما هو خاصة فهو فصل لنوع، وكون الناطق محمولا على الانسان بحمل(٢) المواطأة يمنع ان يقال: ان الشئ الذي في(٣) الحمل له النطق، ماهية اخرى محمولة على الانسان باتحاد(٤) وجودهما، لان حمل ماهية على غيرها مباينة(٥) اياها محال؛ واتحاد الوجود لا مدخل له(٦) في الحمل.(٧) اذ الحمل على الماهية لا على الوجود. ولو جاز ذلك لجاز حمل اجزاء ماهية مركبة من الاجزاء الموجودة عليها عند كونها موجودة بوجود واحد هو وجود المركب.

ولا تظن ان مبدأ النطق الذي هو النفس الناطقة، ليس الحيوان، لينضم معه، فيصير الحيوان به انساناً مع انه غير صالح للفصلية لكونه موجوداً مستقلاً في الخارج، بل هذا المبدأ مع كل شئ حتى الجماد ايضاً. فان لكل شئ نصيباً من عالم الملكوت والجبروت وقد جاء ما يؤيد ذلك من معدن الرسالة، المشاهد للاشياء بحقائقها، صلوات الله عليه، مثل تكلم الحيوانات والجمادات معه وقال تعالى: «**وان من شئ الاّ يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم**»(٨) وظهور النطق لكل واحد بحسب العادة والسنة الالهية موقوف على اعتدال المزاج الانساني، واما المكمل فلا لكونهم مطلعين على بواطن الاشياء مدركين لكلامها. وما قال المتأخرون بان المراد بالنطق هو ادراك الكليات لا التكلم، مع كونه مخالفاً لوضع اللغة لايفيدهم، لانه موقوف على ان الناطقة المجردة للانسان فقط. ولا دليل لهم على ذلك ولا شعور لهم على ان الحيوانات ليس لهم ادراك كلي. والجهل بالشئ لاينافي وجوده، وامعان النظر فيما يصدر منها من العجائب يوجب ان يكون لها ادراكات كلية. وايضاً لايمكن ادراك الجزئي بدون كلية، اذ الجزئي هو الكلي مع التشخص.(٩) والله الهادي.

١- ساقطة في ح، ٢- يحمل: ح، ٣- ساقطة في ح، ٤- لاتحاد: ز، ٥- مبائية: ح، ٦- لها: ح، ٧- ساقطة في ز، ٨- الاسراء، ٩- الشخص: ح.

فيه، وهو محال. وان كانت موجودة بعين وجود الجواهر، فهي عينها في الخارج وهو المطلوب.

وايضاً لو لم يكن الجوهر عين كل ما يصدق عليه من الجزئيات في الخارج حقيقة لا يخلو اما ان يكون داخلاً في الكل، فيلزم تركب الماهية من جواهر، غير متناهية ان كان فصلها جواهر لكونها داخلاً في فصلها ايضاً لجوهريته ودخول الجوهر فيه، ويلزم ان لايكون شئ من الجواهر بسيطاً او تركب الماهية من الجوهر والعرض ان كان فصلها عرضاً، فتكون الماهية الجوهرية عرضية او داخلاً في البعض دون البعض، فيلزم ان يكون البعض المعروض له في حد ذاته مع قطع النظر عن عارضه غير جوهر او خارجاً عن الكل، وهو اشد استحالة من الثاني بعين ما مر. فتعين ان يكون عين افراده في الخارج، فالامتياز بينها بالاعراض الخاصة، اذ لايجوز ان يكون المميز نفسه ولا فرداً من افراده.

لا يقال: لو كانت الأعيان الجوهرية مختلفة بالاعراض المعينة لها فقط، لما كانت بذواتها ممتازة بل مشتركة كاشتراك الافراد الانسانية في حقيقة واحدة. لأنا نقول: الجواهر كلها مشتركة في الحقيقة الجوهرية، كاشتراك الافراد الانسانية في حقيقة ذلك النوع، والامتياز بينها بذواتها بعد حصول ذواتها، والانواع لا تصير انواعاً الاّ بالاعراض الكلية اللاحقة للحقيقة الجوهرية، كما لا تصير الاشخاص اشخاصاً الاّ بالاعراض الجزئية اللاحقة (١) للحقيقة النوعية. الا ترى ان الحيوان يلحقه النطق، فيصير به انساناً ويلحقه الصهيل فيصير به فرساً، ويلحقه النهيق فيصير به حمارا. وكل منها عرض. فاذا اريد ان يحمل بالمواطأة احتيج(٢) الى الاشتقاق.

فقيل: الانسان حيوان ناطق، والفرس حيوان صهال. فالنطق محمول بالاشتقاق، والناطق محمول بالمواطاة. والشئ الذي له النطق المفهوم من الناطق هو بعينه الحيوان الذي في الوجود الانساني، وان كان أعم منه في العقل. لذلك يحمل(٣) بهو هو فما ثم(٤) غير الحيوان(٥) والنطق. فعلم ان التركيب المعنوي انما هو بين الطبيعة الحيوانية والطبيعة النطقية لاغير. والاول مشترك، والثاني غير مشترك؛ ولا يلزم تركب الجوهر من الجوهر والعرض، لان ما له النطق هو الجوهر لا المركب كالشخص.

والفرق بين المعاني المنوعة وبين المشخصة بان الاولى انضمام الكلي الى الكلى، فلا يخرجه عن كليته؛ والثانية انضمام الجزئي بالكلي، فيخرجه عنها. والعرض

١- ساقطة في ح، ٢- احتج: ح، ٣- حمل : ح، ٤- تم :ح ، ٥-الحيوة:ح.

والجوهر لا جنس له ولا فصل فلا حد له. وما ذكر من التعريف فهو رسم له، لاحد حقيقي.

ولما كانت التجليات الالهية المظهرة للصفات متكثرة(١) بحكم «كل يوم هو في شأن»(٢) صارت الاعراض متكثرة غير متناهية وان كانت الامهات منها متناهية. وهذا التحقيق ينبهك(٣) على ان الصفات من حيث تعيناتها في الحضرة الاسمائية حقائق متمايزة(٤) بعضها عن بعض وان كانت راجعة الى حقيقة واحدة مشتركة بينها من وجه(٥) اخر، كما ان مظاهرها حقائقها متمائزة بعضها عن بعض مع(٦) كونها مشتركة في العرضية. لان كل ما في الوجود دليل وآية على ما في الغيب.

تنبيه بلسان اهل النظر

اعلم ان الممكنات منحصرة في الجواهر والاعراض. والجوهر عين الجواهر في الخارج، وامتياز بعضها عن البعض بالاغراض اللاحقة له. وذلك لان الجواهر كلها مشتركة في الطبيعة الجوهرية وممتازة(٧) بعضها عن البعض بامور غير مشتركة. فتلك الامور المميزة خارجة عن الطبيعة الجوهرية فيكون اعراضاً.

لايقال: لم لايجوز ان يكون الجوهر عرضاً عاماً لها، لانا نقول: العرض العام انما يغاير أفراد معروضة في العقل لا في الخارج. فهو بالنظر الى الخارج عين تلك الافراد والاّ لايكون محمولاً عليها بهو(٨) هو، وهو المطلوب. وايضاً لو كانت الطبيعة الجوهرية عرضاً(٩) عاماً خارجاً عن الجواهر في الخارج، لكانت الحقائق الجوهرية غير جواهر في انفسها وذواتها من حيث انها معروضة لها، اذ العارض غير المعروض ضرورة.

وايضاً ان كانت تلك الطبيعة موجودة بوجود غير افرادها، لكانت كالاعراض فلا يحمل عليها، وكان انعدام الطبيعة الجوهرية غير موجب لانعدامها، لكونها خارجة عنها. وانعدام اللازم البين ليس موجباً لعدم ملزومه؛ بل علامة له كما مر في الوجود. وان لم تكن موجودة لكانت الافراد الجوهرية غير جواهر في الخارج، لعدم الجوهرية

١- المعلولات: ز ، ٢- نرى : ح ، ٣ - متوقف: ز ، ٤- يكون:ز، ٥- المتكثرة: ز ، ٦= الرحمن ٢٩، ٩= ينبهى ح ، ٧- يمتاز: ح ، ٨- ساقطة في ح ، ٩- ساقطة في ح.

الاسماء منحصرة، كذلك أجناس الجواهر وانواعها منحصرة. وكما ان الفروع من الاسماء غير متناهية كذلك الأشخاص غير متناهية كذلك الاشخاص غير متناهية. وتسمى هذه الحقيقة في اصطلاح اهل الله بالنفس الرحماني والهيولي الكلية. وما تعين منها وصار موجوداً من الموجودات بالكلمات الالهية. فان اعتبرت تلك الحقيقة من حيث جنسيتها التي تلحقها بالنسبة الى الانواع التي تحتها، فهي طبيعة جنسية. وان اعتبرت من حيث فصليتها التي بها يصير الانواع انواعاً، فهي طبيعة فصلية، اذ حصة منها مع صفة معينة هي المحمولة على النوع بهو هو(١)، لا غيرها. وان اعتبرت من حيث حصصها المتساوية(٢) في أفرادها الواقعة تحتها او تحت نوع من انواعها على سبيل التواطؤ، فهي طبيعة نوعية. فالجنسية والفصلية والنوعية من المعقولات(٣) الثانية اللاحقة اياها. فالجوهر بحسب حقيقته عين حقائق الجواهر البسيطة والمركبة، فهو حقيقة الحقائق. كلها تتنزل من عالم الغيب الذاتي الى عالم الشهادة الحسية، وظهر في كل من العوالم بحسب ما يليق بذلك العالم وفيه اقول:

شعر:

حقيقة ظهرت في الكون قدرتها	*فاظهرت هذه الأكوان والحجبا*
تنكرت بعيون العالمين كما	*تعرفت بقلوب عرّف ادباً*
فالخلق كلهم استار طلعتها	*والأمر اجمعهم كانوا له نقباً*
ما في التستر بالأكوان من عجب	*بل كونها عينها مما ترى(١) عجباً*

***

وليس انضمامه الى المعاني الكلية او الجزئية الاّ ظهوره فيها وتجليته بها تارة في مراتبه الكلية وأخرى في مراتبه الجزئية؛ فهو الذات الواحدة بحسب نفسه المتكثرة بظهوراته في صفاته، وهي بحسب حقائقها لازمة لتلك الذات، وان كانت من حيث ظهورها تتوقف(٤) على اعتدال تكـ ن(٥) عنده بالفعل. فكل ما في فرد بالفعل او بالقوة وقتاً ما او دائما من اللوازم والصفات، فهو فيها غيب. اذ كل ما يظهر، فهو قبل ظهوره فيه بالقوة، والاّ لم يمكن ظهوره.

١– طريق: ح، ٢ – محتجبة: ح ، ٣– ساقطة في ح، ٤– ساقطة في ـ ٥– للمتساوية: ح

تتميم(١)

الأعيان من حيث تعيناتها العدمية وامتيازها من الوجود المطلق، راجعة الى العدم، وان كانت باعتبار الحقيقة والتعينات الوجودية عين(٢) الوجود. فاذا قرع سمعك من كلام(٣) العارفين: ان عين المخلوق عدم، والوجود كله لله، فتلق(٤) بالقبول فانه يقول ذلك من هذه الجهة، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام في حديث كميل رضي الله عنه :«صحو المعلوم مع محو الموهوم» وامثال ذلك كثيرة في كلامهم.

والمراد من قولهم: الأعيان الثابتة في العدم اه الموجودة من العدم ليس ان العدم ظرف لها، اذ العدم لا شئ محض، بل المراد انها حال كونها ثابتة في الحضرة العلمية ملتبسة بالعدم الخارجي، موصوفة به فكأنها كانت ثابتة في عدم ها الخارجي ثم البسها الحق خلعة الوجود الخارجي اياها، فصارت موجودة. والله اعلم.

الفصل الرابع في الجوهر والعرض على طريقة(٥) اهل الله

اعلم انك اذا امعنت النظر في حقائق الاشياء، وجدت بعضها متبوعة مكتنفة بالعوارض، وبعضها تابعة لاحقة لها. والمتبوعة، هي الجواهر، والتابعة هي الاعراض. ويجمعهما الوجود، اذ هو المتجلي بصورة كل منهما. والجواهر متحدة في عين الجوهر، فهو حقيقة واحدة هي مظهر الذات الالهية من حيث قيوميتها وحقيقتها، كما ان العرض مظهر الصفات التابعة لها. ألا ترى كما ان الذات الالهية لاتزال محتجبة(٦) بالصفات، فكذلك الجوهر لايزال مكتنفاً بالاعراض، وكما ان الذات مع انضمام صفة(٧) من صفاتها، اسم من الاسماء، كلية كانت او جزئية؛ كذلك الجوهر مع انضمام معنى من المعاني الكلية اليه يصير جوهراً خاصاً مظهراً لاسم خاص من الاسماء الكلية، بل عينه، وبانضمام معنى من المعاني الجزئية يصير جوهراً جزئيا كالشخص. وكما انه من اجتماع الاسماء الكلية يتولد اسماء اخرى، كذلك من اجتماع الجواهر البسيطة يتولد جواهر اخرى مركبة منها. وكما ان الاسماء بعضها محيطة بالبعض، كذلك الجواهر بعضها محيطة بالبعض. وكما ان الامهات من

١- تتميمه: ز ، ٢- عن : ز ، ٣- الكلام: ح، ٤- فتلوا: ح ،٥- طريق: ح ، ٦- محتجة: ح ، ٧- ساقطة في ح .

الوجود مطلقاً، لجوازان يكون الماهية وجوداً خاصاً يعرض لها الوجود في الذهن، وهو كونها في الذهن، كما يعرض لها في الخارج، وهو كونها في الخارج. فيحصل الذهول عن وجودها في الذهن، ولا يحصل عنها والوجود، قد يعرض لنفسه باعتبار تعدده، كعروض الوجود العام، اللازم للوجودات الخاصة.

والحق ما مر من ان الوجود يتجلى بصفة من الصفات، فيتعين ويمتاز عن الوجود المتجلي بصفة اخرى. فيصير حقيقة ما من الحقائق الاسمائية، وصورة تلك الحقيقة في علم الحق تعالى هي المسماة بالماهية والعين الثابتة. وان شئت قلت تلك الحقيقة هي الماهية فانه ايضاً صحيح.

وهذه الماهية لها وجود خارجي في عالم الأرواح، وهو حصولها فيه، ووجود في عالم(١) المثال وهو ظهورها في صورة جسمانية ووجود في الحس. وهو تحققها(٢) فيه ووجود علمي في اذهاننا وهو ثبوتها فيه. ومن هنا قيل: ان الوجود هو الحصول والكون. وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته في مظاهره تظهر تلك الماهيات، ولوازمها تارة في الذهن واخرى في الخارج. فيقوى ذلك الظهور ويضعف بحسب القرب من الحق والبعد عنه. وقلة الوسائط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدره، فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة لها وللبعض دون ذلك.

فصور تلك الماهيات اذا كانت(٣) في اذهاننا، هي ظلالات تلك الصور العلمية الحاصلة فينا بطريق الانعكاس من المبادى العالية او بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة. ولذلك صعب العلم بحقائق الاشياء على ما هي عليه الاّ من تنور قلبه بنور الحق، وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض، فانه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في انفسها ومع ذلك بقدر انيته(٤) ينحجب عن ذلك، فيحصل التميز بين علم الحق بها وبين علم هذا الكامل. فغاية عرفان العارفين اقرارهم بالعجز والتقصير، وعلمهم برجوع الكل اليه، وهو العليم الخبير. فان علمت قدر ما سمعت، فقد اوتيت الحكمة «ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً».(٥)

١- العالم : ح ، ٢- بتحققها ح .،٣- ساقطة في ح . ٤- انينية: ز ، ٥- البقرة: ١٦٩،

وجه، الى ان ينتهي الى الاشخاص كواسطة(١) العقول والنفوس المجردة الى ما تحتها عما(٢) في عالم الكون والفساد، وان كان يصل الفيض الى كل ما له وجود من الوجه الخاص الذي له مع الحق بلا واسطة. والأعيان من حيث انها ارواح وحقائق للخارجية، ولها جهة المربوبية والربوبية تقبل الفيض بالاولى، وترب(٣) صورها الخارجية بالثانية.

فالاسماء مفاتيح الغيب والشهادة مطلقاً، والأعيان الممكنة مفاتيح الشهادة. ولما كان الفيض عليها وعلى الاسماء كلها من حضرة الجمع(٤) من غير انقطاع بحسب استعداداتها، نسب الشيخ رضي الله في الكتاب: الفيض مطلقاً الى حضرة الجمع، والقابلية الى الأعيان، وان كانت هي ايضاً فياضة الى ما تحتها من الصور من حيث ربوبيتها. فلا يتوهم متوهم ان الأعيان لها جهة القابلية فقط. والاسماء لها جهة الفاعلية فقط. وان الاسماء ينقسم الى ما له التاثير، والى ما له التأثر(٥) فيجعل البعض منها فاعلاً مطلقاً. والاخر قابلاً مطلقاً والله اعلم.

هداية الناظرين

الماهيات كلها وجودات خاصة علمية، لانها ليست ثابتة في الخارج، منفكة عن الوجود الخارجي، ليازم الواسطة بين الموجود والمعدوم، كما ذهبت اليه المعتزلة فان(٦) قولنا: الشئ اما ان يكون ثابتاً في الخارج واما ان لا يكون بديهي. والثابت في الخارج هو الموجود فيه بالضرورة؛ وغير الثابت هو المعدوم. واذا كان كذلك، فثبوتها منفكة عن الوجود الخارجي في العقل. وكل(٧) ما في العقل من الصور فائضة من الحق. وفيض الشئ من غيره مسبوق بعلمه(٨) به، فهي ثابتة في علمه تعالى، وعلمه وجوده(٩) لانه ذاته. فلو كانت الماهيات غير الموجودات المتعينة في العلم، لكان ذاته تعالى محلاً للأمور المتكثرة المتغايرة لذاته تعالى حقيقة، وهو محال.

وما يقال: بانا نتصور الماهية مع ذهولنا عن وجودها انما هو بالنسبة الى الوجود الخارجي؛ اذ لو نذهل عن وجودها الذهني، لم يكن في الذهن شئ اصلاً ولو سلم: ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها، لا يلزم ايضاً انها يكون غير

١- كوساطة : ح، ٢- هما ح؛ مما ز ، ٣- يشرب: ح، ٤- الجميع : ز ، ٥- التأثير: ح ، ٦- لان ز، ٧- كلما: ز ، ٨- يعلمه : ح ، ٩- وجود: ح ،

تنبيه

الأعيان (الثابتة) من حيث انها صور علمية، لا توصف بانها مجعولة؛ لانها حينئذ معدومة في الخارج. والمجعول لا يكون الاّ موجوداً، كما لا يوصف الصور العلمية والخيالية التي في اذهاننا بانها مجعولة ما لم يوجد في الخارج. ولو كانت كذلك، لكانت الممتنعات ايضاً مجعولة، لانها صور علمية. فالجعل انما يتعلق بها بالنسبة الى الخارج وليس جعلها الاّ ايجادها في الخارج، لان الماهية جعلت ماهية فيه. وبهذا المعنى تعلق الجعل بها في العلم اولى(١) وحينئذ يرجع النزاع لفظياً، اذ لا يمكن ان يقال: ان الماهيات ليست بافاضة فائض في العلم واختراعه، والاّ يلزم ان يكون حادثة بالحدوث الذاتي، لكنها ليس مخترعة كاختراع الصور الذهنية، التي لنا اذا اردنا اظهار شئ لم يكن، ليلزم تأخر الأعيان العلمية عن الحق في الوجود تأخراً زمانياً، بل علمه تعالى ذاته بذاته، يستلزم الأعيان من غير تأخرها عنه تعالى في الوجود فتعين(٢) العلم الذاتي بعلم تلك الأعيان لا بعلم(٣) آخر، كما توهم من جعل علمه بالعالم عين العقل الاول. فافهم.

تنبيه آخر

اعلم ان للأعيان الثابتة اعتبارين: اعتبار انها صور الاسماء، واعتبار انها حقائق الأعيان الخارجية. فهي بالاعتبار الاول كالأبد ان للأرواح، وبالاعتبار الثاني كالأرواح للابدان.

وللاسماء ايضاً اعتباران: اعتبار كثرتها، واعتبار وحدة الذات، المسماة بها كما مر فباعتبار تكثرها محتاجة الى الفيض من الحضرة الالهية الجامعة لها وقابلة له، كالعالم. وبأعتبار وحدة الذات الموصوفة بالصفات، ارباب لصورها فياضة اليها. فبالفيض الاقدس، الذي هو التجلي بحسب اولية الذات وباطنيتها يصل الفيض من حضرة الذات اليها والى الأعيان دائماً. ثم بالفيض المقدس الذي هو التجلي بحسب ظاهريتها واخريتها، وقابلة الأعيان واستعداداتها، يصل الفيض من الحضرة الالهية اليها والى الأعيان الخارجية.

وكل عين هي كالجنس لما تحتها واسطة في وصول ذلك الفيض الى ما تحتها من

١- اوبا ح؛ اول: ز، ٢- فيعين: ز، ٣- يعلم: ح.

تشتمل الاسماء الاربعة عليها. والمتوسطة مظاهر الاسماء التي تحتها في المرتبة. والسافلة مظاهر الاسماء التي دونها في الحيطة والمرتبة.

وكذلك الانواع الحقيقية(١) مظاهر الاسماء التي تحت(٢) حيطة الانواع الاضافية، وهي ان كان بسيطة، يكون كل منها(٣) مظهراً لاسم خاص معين. وان كانت مركبة ،يكون كل منها مظهراً لاسم حاصل من اجتماع اسماء متعددة؛ واشخاصها مظاهر دقائق(٤) الاسماء التي يحصل من اجتماع بعضها مع بعض. ومن هذه الاجتماعات يحصل اسماء غير متناهية ومظاهر لا يتناهى. ومن هنا يعلم سر قوله تعالى «قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً»(٥) لان كلماته تعالى، هي أعيان الحقائق كلها وكمالات الاسماء المشتركة، مشتركة بين مظاهرها بخلاف الاسماء المختصة، فان كمالاتها ايضاً مختصة.

ولابد ان يعلم ان كل ما هو موجود في الخارج وله صفات متعددة، فهو مظهر لها كلها. فان كان يظهر منه في كل حين صفة منها، فهو مظهر تلك الصفة في ذلك الحين، كما ان الشخص الانساني تارة يكون مظهر الرحمة وتارة مظهر النقمة باعتبار ظهور الصفتين فيه، وان كان يظهر فيه صفة معينة(٦) او صفات متعددة دائماً، فهو مظهر لها دائماً بحسبها.(٧) فالعقول والنفوس المجردة من حيث انها عالمة بمبادئها وما يصدر منها، مظاهر للعلم الالهي وكتب الهية. والعرش مظهر الرحمن ومستواه؛ والكرسي، مظهر الرحيم. والفلك السابع مظهر الرزاق. والسادس مظهر العليم. والخامس مظهر القهار والرابع مظهر النور والمحي. والثالث مظهر المصور. والثاني مظهر الباري. والاول مظهر الخالق. هذا باعتبار الصفة الغالبة على روحانية الفلك المنسوب اليه ذلك الاسم. فكلما امعنت النظر في الموجودات وظهر لك خصائصها، تعرف انها مظاهر لها. والله الموفق.

، ١– القيقة: ح ، ٢– تجب: ز ، ٣– منهما : ز ، ٤– رقايق: ز ، ٥– الكهف: ١٠٩، ١– متعينة: ح ، ٢– يحسب: ح ،.

فالممتنعات حقائق الهية من شأنها عدم الظهور في الخارج، كما ان من شأن الممكنات ظهورها فيه، وكل حقيقة ممكن وجودها وان كانت باعتبار ثبوتها في الحضرة العلمية ازلاً وابداً، ما شمت رائحة الوجود، لكن باعتبار مظاهرها الخارجية كانها موجودة فيه. وليس شئ منها باق في العلم بحيث، لم توجد(١) بعد، لانها بلسان استعداداتها طالبة للوجود العيني. فلو لم يعط الواهب الجواد وجودها، لم يكن الجواد؛ جواداً ولو اوجد بعضها دون البعض، مع انها كلها طالبة للوجود يكون ترجيحا بلا مرجح، وافرادها لتوقفها بازمانها التي يعلمها الحق وقوعها فيها، تظهر من الغيب الى الشهادة ظهوراً غير منقطع الى انقراض النشأة الدنياوية وفي الاخرة ايضاً، كما جاء في الحديث الصحيح: «المؤمن اذا اشتهى الولد في الجنة كان حمله ووضعه وسنه في ساعة واحدة كما يشتهي»(٢) قال تعالى: «ولكم فيها ما تشتهي انفسكم ولكم فيها ما تدعون نزلاً من غفور رحيم».(٣)

والأعيان الممكنة ينقسم الى الأعيان الجوهرية والعرضية. والأعيان الجوهرية كلها متبوعات، والعرضية كلها توابع. والجواهر ينقسم الى بسيط روحاني، كالعقول والنفوس المجردة، والى بسيط جسماني، كالعناصر، والى مركب في العقل دون الخارج، كالماهيات(٤) الجوهرية المركبة من الجنس والفصل والى(٥) بسيط في الخارج دون العقل، كالاجسام البسيطة، والى مركب فيهما كالمولدات الثلاث(٦) وكل من الأعيان الجوهرية والعرضية ينقسم الى أعيان الاجناس العالية والمتوسطة والسافلة. وكل منها ينقسم الى الانواع، وهي الى الاصناف والى الاشخاص. فسبحان الذي «لا يعزب عن علمه شئ في الارض ولا في السماء وهو السميع العليم»(٧)

فعالم الأعيان مظهر الاسم الاول والباطن المطلق، وعالم الارواح مظهر الاسم الباطن والظاهر المضافين؛ وعالم الشهادة مظهر الاسم الظاهر المطلق والآخر من وجه؛ وعالم الآخرة مظهر الاسم الآخر المطلق. ومظهر اسم الله الجامع لهذه الاربعة هو الانسان الكامل الحاكم في العوالم كلها. وعالم المثال مظهر الاسم المتولد من اجتماع الظاهر والباطن، وهو البرزخ بينهما. والاجناس العالية مظاهر أمهات الاسماء التي

١- يوقد: ح، ٢- الترمذى: الجنت، ٢٣؛ ابن ماجة: زهد، ٣٩، ٣- فصلت: ٣١، ٤- الماهية: ز، ٥- ساقطة في ح، ٦- الثلث: ز، ٧- سباء: ٣

والظاهر، لان الاولية والباطنية ثابتة للوجود العلمي؛ والآخرية والظاهرية للعيني. والاشياء ما لم توجد في العلم لم يمكن وجودها في العين.

والأعيان بحسب امكان وجودها في الخارج وامتناعها فيه ينقسم الى قسمين: الاول، الممكنات، والثاني؛ الممتنعات. وهي قسمان: قسم يختص بفرض العقل اياه، كشريك الباري في اجتماع النقيضين والضدين في موضوع خاص ومحل معين وغيرها، وهي أمور متوهمة ينتجها العقل المشوب(١) بالوهم؛ وعلم الباري جل ذكره يتعلق بهذا القسم من حيث علمه بالعقل والوهم، ولوازمها من توهم ما لا وجود له ولا عين؛ وفرضهما(٢) اياه لا من حيث ان لها ذواتاً(٣) في العلم او صوراً اسمائية والاّ يلزم الشريك في الوجود ونفس الأمر. قال الشيخ رضي الله عنه في *الفتوحات* في ذكر الاولياء الناهين عن المنكر من الباب الثالث والسبعين: «فلم يكن ثمة شريك اصلاً، بل هو لفظ ظهر تحته العدم المحض، فانكرته المعرفة بتوحيد الله الوجودي، فيسمى منكراً من القول وزوراً».

وقسم لا يختص بالفرض، بل هي أمور ثابتة في نفس الأمر موجودة في العلم، لازمة لذات الحق؛ لانها صور للاسماء الغيبية المختصة بالباطن من حيث هو ضد الظاهر. اذ للباطن وجه يجتمع مع الظاهر ووجه لايجتمع معه وتختص الممكنات، بالاول والممتنعات بالثاني.

وتلك الاسماء هي التي قال رضي الله عنه في فتوحاته: «واما الاسماء الخارجة عن الخلق والنسب فلا يعلمها الاّ هو؛ لانه لا تعلق لها بالاكوان». والى هذه الاسماء اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: «او استأثرت به في علم غيبك»(٤) ولما كانت هذه الاسماء بذواتها طالبة للباطن، هاربة(٥) عن الظاهر، لم يكن لها وجود فيه. فصور هذه الاسماء وجودات علمية ممتنعة الاتصاف بالوجود العيني؛ ولا شعور لاهل العقل بهذا القسم، ولا مدخل للعقل فيه. والاطلاع بامثال هذه المعاني انما هو مشكوة النبوة والولاية والايمان بهما.

١- المشوب: ح، ٢-فرضها:ح، ٣-ذوات:ح، ٤- «اللهم انى اسئلك لكل اسم هو لك سميت به نفسك وانزلت في كتابك او علمته احداً من عبادك ، او استأثر به في علم غيبك» انظر نحوه : ابن العربي الفتوحات ، ف. ٤٠٢ ج: ٧ ، ص: ٣٢٦، ٥- هادية:ح.

فيها. وبالاعتبار الثاني العلم تابع للمعلوم، وكذا الارادة والقدرة تابعة للمراد والمقدور. وفي العلم اعتبار آخر، وهو حصول صور الاشياء فيه. فهو(١) ليس من حيث تبعيته لها عبارة عن نفس الأمر، بل من حيث ان صور تلك الاشياء حاصلة فيه، عبارة عنه. ومن حيث تبعيته لها يقال الأمر في نفسه كذا، اي تلك الحقيقة التي يتعلق بها العلم، وليست غير الذات في نفسها كذا. وجعل بعض العارفين العقل الاول عبارة عن نفس الأمر، حق، لكونه مظهراً للعلم الالهي من حيث احاطته بالكليات المشتملة على جزئياتها ولكون علمه مطابقاً لما في علم الله تعالى. وكذلك النفس الكلية المسماة باللوح المحفوظ بهذا الاعتبار عبارة عن نفس الأمر.

ولا يعلم حقيقة العلم وكيفية تعلقه بالمعلومات الا الله. والزعم ببداهته انما ينشأ من عدم الفرق بين الظل وما هو ظله، لان علوم الاكوان ظلال لوجوداتهم. وايضاً حصوله بديهي، ولا يلزم من بداهة العلم بحصول الشئ بداهة العلم بحقيقته وماهيته. والله اعلم بالحقائق.

الفصل الثالث في الاعيان الثابتة والتنبيه على بعض المظاهر الاسمائية

اعلم ان للاسماء الالهية صوراً معقولة في علمه تعالى، لانه عالم بذاته لذاته. واسمائه وصفاته وتلك الصور العلمية(٢) من حيث انها عين الذات المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة هي المسماة بالاعيان الثابتة، سواء كانت كلية او جزئية، في اصطلاح اهل الله. ويسمى كلياتها بالماهيات والحقائق وجزئياتها بالهويات عند اهل النظر. فالماهيات هو الصور الكلية الاسمائية المتعينة في الحضرة العلمية تعيناً(٣) اولياً. وتلك الصور فائضة عن الذات(٤) الالهية بالفيض الاقدس والتجلي الاول(٥) بواسطة الحب الذاتي وطلب مفاتيح الغيب التي لا يعلمها الاّ هو، ظهورها وكمالها.

فان الفيض الالهي ينقسم بالفيض الاقدس والفيض المقدس. وبالاول يحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية في العلم. وبالثاني يحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها؛ واليه اشار الشيخ بقوله: «والقابل لا يكون الاّ من فيضه الاقدس». وذلك الطلب مستنداً اولاً الى الاسم الاول والباطن، ثم بهما الى الآخر

١- ساقطة في ح ، ١- العقلية: ز ، ٢- ساقطة في ح ، ٣- من : ح ، ٤- الولى: ح.

بالذات على جميع الموجودات. فلا يفسر علمه تعالى بالحضور. وايضاً يلزم احتياج ذاته تعالى في اشرف صفاته الى ماهو غيره صادر منه. وايضاً ويلزم ان لا يكون عالماً بالجزئيات وأحوالها من حيث هي جزئية، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

نعم! لو يقول العارف المحقق: انه عين علمه تعالى من حيث انه عالم بحقائق الاشياء والمعاني الكلية على سبيل الاجمال، والمظهر عين الظاهر باعتبار يكون حقاً ويكون هو اسمه العليم كما مر بيانه في التنبيه المتقدم، لان ماهيته عبارة عن الهوية الالهية المتعينة بتعين خاص، سميت به عقلاً اولاً. لكن لا يختص هو بذلك، بل النفس الكلية ايضاً كذلك لاشتماله على الكليات والجزئيات، بل كل عالم بهذا الاعتبار يكون اسمه العليم لا العقل الاول فقط. والحكيم لايشعر بهذا المعنى، اذ عنده ان العقل وغيره مغاير للحق تعالى ماهية وجوداً ومعلولاً(١) من معلولاته، فيلزم ان يكون في اشرف صفاته وكمالاته محتاجاً الى غيره تعالى عنه.

والحق ان كل من انصف يعلم(٢) في نفسه ان الذي ابدع الاشياء واوجدها من العدم الى الوجود، سواء كان العدم زمانياً او غير زماني يعلم تلك الاشياء بحقائقها وصورها اللازمة لها، الذهنية والخارجية، قبل ايجاده اياها، والاّ لا يمكن اعطاء الوجود لها، فالعلم غيرها. والقول باستحالة ان يكون ذاته تعالى وعلمه الذي هو عين ذاته محلاً للأمور المتكثرة، انما يصح، اذا كانت غيره تعالى، كما عند المحجوبين عن الحق. اما اذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة، وغيره باعتبار التعين والتقيد؛ فلا يلزم ذلك وفي الحقيقة ليس حالاً ولا محلاً، بل شئ واحد ظهر بصورة(٣) المحلية تارة والحالية واخرى. فنفس الأمر عبارة عن العلم الذاتي الحاوي لصور(٤) الاشياء كلها كلياتها وجزئياتها، صغيرها وكبيرها، جمعاً وتفصيلا، عينية كانت او علمية ؛ «لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء»(٥)

فان قلت: العلم تابع للمعلوم وهو الذات الالهية وكمالاته، فكيف يكون عبارة عن نفس الامر؟ قلت: الصفات الاضافية، لها اعتباران: اعتبار عدم مغايرتها للذات، واعتبار مغايرتها لها. فبالاعتبار الاول، العلم والارادة والقدرة وغيرها من الصفات التي تعرض لها الاضافة،ليس تابعاً للمعلوم والمراد والمقدور. لانها عين الذات ولاكثرة

١- معلول: ح، ٢- من : ح، ٣- ساقطة في ح ، ٤- بصور: ح ، ٥- يونس: ٦١

الظاهر والمظهر في الخارج. واما باعتبار تغايرهما العقلي، فالاشخاص مظاهر للحقائق الخارجية، كما انها مظاهر للاعيان الثابتة، وهي مظاهر للاسماء والصفات. فافهم.

تنبيه آخر

قال بعض الحكماء من المتأخرين: ان علمه تعالى بذاته هو عين ذاته، وعلمه بالاشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل الاول مع الصور القائمة به هرباً من مفاسد يازمهم. وهذا وان كان له وجه عند تعلم الحكمة الالهية المتعالية من الموحدين، لكن لا يصح مطلقاً ولا على قواعدهم، لانه حادث بالحدوث الذاتي. وحقيقة علمه تعالى قديمة، لانها عينه. فكيف يمكن ان يكون هو هو بعينه؛ وايضا العقل، لكونه ممكناً حادثاً مسبوق بالعدم الذاتي، معلوم للحق، لان ما لا يعلم لا يمكن اعطاء الوجود له. فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورة، فهو غيره وماهيته مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة، لان العلم قد يكون واجباً بالذات، كعلم الحق سبحانه ذاته بذاته وقد يكون صفة ذا(١) اضافة وقد يكون اضافة محضة بخلاف الماهية.

فان قلت «علمه بذاته مغاير لعلمه بمعلوماته؛ وهذا العلم المسمى بالعقل الاول»، قلت: حقيقة العلم واحدة والمغايرة بين افرادها اعتبارية، اذ(٢) اختلافها بحسب المتعلقات فهي لا تقدح في وحدة حقيقته. والحق يعلم الاشياء بعين ما يعلم به ذاته، لا بأمر آخر. وكونه صفة ذات اضافة او اضافة محضة في بعض الصور، ينافي كونه عين العقل الاول لكون الاول عرضاً والثاني جوهراً .وكونه من(٣) الجواهر، كما مر، انما هو بسريان(٤) الهوية الالهية فيها. وليس عندهم كذلك. فلا يمكن ان يكون جوهراً وايضاً كما انه عالم بالاشياء وكذلك قادر، فكونه عبارة عن علمه دون قدرته، ترجيح بلا مرجح، بل عكسه اولى لشمول(٥) قدرته على كل ما بعده عندهم دون علمه.

وايضاً القول بان العقل عين علمه تعالى تبطل العناية الالهية السابقة على وجود الاشياء كلها. وليس عبارة عن حضوره عنده تعالى، لان الحضور صفة الحاضر وهو العقل(٦) وعلمه تعالى صفته فهو غيره. وايضاً حضوره متأخر بالذات عن الحق لانه صفته، وهو متأخر بالذات عن الحق وعن علمه، لانه مع جميع كمالاته، متقدم

١–ذات: ز، ٢– اذا ح، ٣– في: ح ، ٤– لسريان: ز ، ٥– الشمول : ز ، ٦– العقلي: ح

ظهورها من انقطاع النشأة الدنياوية. ومنها ما هو مقطوع الحكم ازلاً ومتناهي(١) الاثر ابداً كالاسماء الحاكمة على كل ما يدخل تحت الزمان وعلى النشأة الدنياوية، فانها غير ازلية ولا ابدية بحسب الظهور وان كانت نتائجها بحسب الآخرة ابدية. وما ينقطع أحكامه، اما ان ينقطع مطلقاً ويدخل الحاكم عليه في الغيب المطلق الالهي، كالحاكم على النشأة الدنياوية، واما ان يستتر ويختفي تحت حكم الاسم الذي يكون اتم حيطة منه عند ظهور دولته.

اذ للاسماء دول بحسب ظهوراتها وظهور احكامها، واليها تستند ادوار الكواكب السبعة التي مدة كل دورة(٢) منها الف سنة والشرايع: اذ لكل شريعة اسم من الاسماء تبقى ببقاء دولته، وتدوم بدوام سلطنته وتنسخ بعد زوالها؛ وكذلك(٣) التجليات الصفاتية اذ عند ظهور صفة ما منها تختفي أحكام غيرها تحتها. وكل واحد من الاقسام الاسمائية يستدعي مظهراً به يظهر أحكامها وهو الاعيان. فان كانت قابلة لظهور الأحكام الاسمائية كلها كالاعيان الانسانية كانت في كل آن مظهراً لشأن من شؤونها. وان لم يكن قابلة لظهور وأحكامها كلها كانت مختصة ببعض الاسماء دون البعض، كاعيان الملائكة. ودوام الاعيان في الخارج وعدم دوامها فيه دنيا واخرة راجع الى دوام الدول الاسمائية وعدم دوامها فافهم. فانك ان امعنت النظر في هذا(٤) التنبيه وتحققت المطلوب منه تظهر لك اسرار كبيرة والله الهادي.

تنبيه آخر

اعلم ان الاشياء الموجودة في الخارج، كلها داخلة تحت(٥) الاسم الظاهر من حيث وجودها الخارجي، والحق من حيث ظهوره عين الظاهر، كما انه من حيث بطونه، عين الباطن. فكما(٦) ان الاعيان الثابتة في العلم من حيث الباطن، اسماؤه تعالى، والموجودات الخارجية مظاهرها كذلك طبايع الاعيان الموجودة في الخارج من حيث الظاهر، اسماؤه تعالى. والاشخاص مظاهرها.

فكل حقيقة خارجية، سواء كانت جنساً او نوعاً، اسم من أمهات الاسماء، لكونها كلية مشتملة على افراد جزئية، بل كل شخص ايضاً اسم من الاسماء الجزئية، لان الشخص هو عين تلك الحقيقة مع عوارض مشخصة لها لاغير هذا باعتبار اتحاد

١- منتهى: ح، ٢-دور: ز ، ٣- وكل : ز ، ٤- هذه : ح ، ٥- يجب: ز ٦- وكما ح.

الرافع، المعز، المذل، الحكم، العدل، اللطيف، المعيد، المحي، المميت، الوالي، التواب، المنتقم، المقسط، الجامع، المغنى، المانع، الضار، النافع، الهادي، البديع، الرشيد. هكذا عين الشيخ قدس سره الاسماء في كتابه المسمى *بانشاء الدوائر*، نقلتها من غير تبديل وتغير تبركاً وتيمناً بانفاسه المباركة.

ومن الاسماء ما هي مفاتيح الغيب التي لايعلمها الا هو ومن تجلي له الحق بالهوية الذاتية من الاقطاب والكمل، قال تعالى: «عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احداً الاّ من ارتضى من رسول»(١) واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه بقوله «او استأثرت به في علم غيبك»(٢) وكلها داخل تحت الاسم الاول والباطن بوجه وهي المبدأ للاسماء التي هي المبدأ للاعيان الثابتة كما سنبين ان شاء الله تعالى. ولا تعلق لها بالاكوان. قال الشيخ رضي الله عنه في *فتوحاته المكية*: واما الاسماء الخارجة عن الخلق والنسب فلا يعلمها الا هو، لانه لا(٣) تعلق لها بالاكوان». ومنها ما هي مفاتيح الشهادة، اعني الخارج، اذ قد يطلق ويراد بها المحسوس الظاهر فقط، وقد يراد بها اعم من ذلك كما قال: «عالم الغيب والشهادة»(٤) وكلها داخلة تحت الاسم الاخر والظاهر بوجه آخر. فالاسماء الحسنى هي أمهات الاسماء كلها. واعلم ان بين كل اسمين متقابلين اسم ذو وجهين، متولد منهما هو برزخ بينهما كما ان بين كل صفتين متقابلتين صفة ذات وجهين متولدة منهما؛ ويتولد ايضاً من اجتماع الاسماء بعضها مع بعض سواء كانت متقابلة او غير متقابلة، اسماء غير متناهية؛ ولكل منها مظهر في الوجود العلمي والعيني.

تنبيه

اعلم ان اسماء(٤) الافعال بحسب أحكامها تنقسم(٥) اقساماً: منها اسماء لا ينقطع حكمها ولا ينتهي اثرها، ازل الآزال وابد الآباد، كالاسماء الحاكمة على الأرواح القدسية والنفوس الملكوتية(٦) وعلى كل ما لايدخل تحت الزمان من المبدعات وان كانت داخلة تحت الدهر. ومنها ما لا ينقطع حكمه ابد الآباد وان كانت منقطعة الحكم ازل الآزال، كالاسماء الحاكمة على الآخرة، فانها ابدية، كما دلت الآيات على خلودها وخلود أحكامها، وغير ازلية بحسب الظهور. اذ إبتداء

١- الجن: ٢٦-٢٧ ، ٢- احمد بن حنبل: ١/٣٩١-٣٩٢ ، ٣- ساقطة في ح، ٤- الرعد ٩ ، ٤- الاسماء: ح ، ٥- ينقسم: ح ، ز ، ٦- الملكية: ز

مشروط بالبعض في تحققه. اذ العلم مشروط بالحياة والقدرة بهما، وكذلك(١) الارادة والثلاثة الباقية مشروطة بالاربعة المذكورة.

والاسماء ايضاً تنقسم(٢) بنوع من القسمة الى اربعة اسماء هي الامهات(٣) وهي الاول والآخر والظاهر والباطن. ويجمعها الاسم الجامع وهو الله والرحمن، قال تعالى: «قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى»(٤) اي فلكل منهما الاسماء الحسنى الداخلة تحت حيطتهما. فكل اسم يكون مظهره اولياً وابدياً. فازليته من الاسم الاول، وابديته من الاسم الاخر، وظهوره من الاسم الظاهر، وبطونه من الاسم الباطن. فالاسماء المتعلقة بالابداء(٥) والايجاد داخلة في الاول والمتعلقة بالاعادة والجزاء داخلة في الآخر. وما يتعلق بالظهور والبطون داخلة في الظاهر والباطن. والاشياء(٦) لاتخلو من هذه الاربعة: الظهور والبطون والاولية والاخرية.

وتنقسم بنوع من القسمة ايضاً الى اسماء الذات واسماء الصفات واسماء الافعال. وان كانت كلها اسماء الذات لكن باعتبار ظهور الذات فيها تسمى اسماء الذات وبظهور الصفات فيها تسمى اسماء الصفات، وبظهور الافعال؛ فيها تسمى اسماء الافعال واكثرها يجمع(٧) الاعتبارين او الثلاث. اذ فيها ما يدل على الذات باعتبار وما يدل على الصفات باعتبار اخر. وما يدعل على الافعال باعتبار ثالث، كالرب؛ فانه بمعنى(٨) الثابت للذات وبمعنى المالك للصفة وبمعنى المصلح للفعل.

واسماء الذات هو الله، الرب، المالك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، العلي، العظيم، الظاهر، الباطن، الاول، الاخر، الكبير، الجليل، المجيد، الحق، المبين، الواجد، الماجد، الصمد، المتعال، الغني، النور، الوارث، ذو الجلال ،الرقيب. واسماء الصفات وهو(٩) الحي، الشكور، القهار، القاهر، المقتدر، القوي، القادر، الرحمن، الرحيم، الكريم، الغفار، الغفور، الودود، الرؤوف، الحليم، الصبور، البر، العليم، الخبير، المحصي، الحكيم، الشهيد، السميع، البصير. واسماء الافعال هو المبدئ، الوكيل، الباعث، المجيب، الواسع، الحسيب، المقيت، الحفيظ، الخالق، البارئ، المصور، الوهاب، الرزاق، الفتاح، القابض، الباسط، الخافض،

١- كل: ز ، ٢- منقسم: ز ، ٣- الاهيات: ح ، ٤- الاسراء: ١١٠، ٥-الابدأ: ح ، ٦- الاسماء: ح، ٧- لجمع : ح ، ٨- لمعنى ح ، ٩- هي: ز

قال الله «ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب»(١) وقال امير المؤمنين عليه السلام: «سبحان من اتسعت رحمته لاوليائه في شدة نقمته. واشتدت نقمته لاعدائه في سعة رحمته» ومن هنا يعلم سر قوله عليه السلام: «حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات»(٢) وهذا المشار اليه برزخ بين كل صفتين متقابلتين والذات مع صفة معينة واعتبار تجلى من تجلياته تسمى بالاسم. فان الرحمن ذات لها الرحمة والقهار ذات لها القهر.

وهذه الاسماء الملفوظة هي اسماء الاسماء. ومن هنا يعلم ان المراد بالاسم عين المسمى، ما هو. وقد يقال الاسم للصفة، اذ الذات مشتركة بين الاسماء كلها، والتكثر فيها بسبب تكثر الصفات. وذلك التكثر باعتبار مراتبها الغيبية التي هي مفاتيح الغيب وهي معان معقولة في غيب الوجود والحق تعالى، يتعين بها شؤون الحق وتجلياته. وليست بموجودات عينية؛ ولا تدخل في الوجود اصلاً، بل الداخل فيه ما تعين من الوجود الحق في تلك المراتب من الاسماء فهي موجودة في العقل، معدومة في العين. ولها الاثر والحكم فيما له الوجود العيني، كما اشار اليه الشيخ رضي الله عنه في الفصل الاول؛ وسيجئ بيانه ان شاء الله تعالى.

ومن وجه يرجع التكثر الى العلم الذاتي، لان علمه تعالى بذاته لذاته، اوجب العلم بكمالات ذاته في مرتبة احديته. ثم المحبة(٣) الالهية اقتضت الذات بكل منها على انفرادها متعيناً في حضرته العلمية ثم العينية. فحصل التكثر فيها.

والصفات تنقسم الى ما له الحيطة التامة الكلية والى ما لايكون لذلك في الحيطة. وان كانت هي ايضاً محيطة باكثر الاشياء فالاول هي الامهات الصفات المسماة بالائمة السبعة، وهي الحياة والعلم والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام. وسمعه عبارة عن تجليه بعلمه المتعلق بحقيقة الكلام الذاتي في مقام جمع الجمع والاعياني في مقامي الجمع والتفصيل ظاهراً وباطناً لابطريق الشهود. وبصره عبارة عن تجليه وتعلق علمه بالحقائق على طريق الشهود. وكلامه عبارة عن التجلي الحاصل من تعلقي الارادة والقدرة لاظهار ما في الغيب وايجاده، قال تعالى: «انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون»(٤) وهذه الصفات وان كانت اصولاً لغيرها، لكن بعضها ايضاً

١- البقرة ١٧٩ ، ٢- البخارى : رقاق، ٢٨، ٣- املحية: ح ، ٤- يس: ٨٢

في المجردات. اذ علمها بذواتها عين ذواتها من وجه. وهكذا الحياة والقدرة وتلك الذات جلت من ان يكون جوهراً اوعرضاً. ويظهر حقيقة(١) هذا المعنى عند من ظهر له سريان الهوية الالهية في الجواهر كلها التي هذه الصفات عينها ومن حيث ان هذه الحقائق كلها وجودات خاصة، والذات الاحدية وجود مطلق والمقيد هو المطلق مع اضافة التعين اليه؛ وهو ايضاً يحصل من تجلياته يكون اطلاقها عليها وعلى تلك الذات بالاشتراك المعنوي وعلى سبيل التشكيك وعلى افراد نوع واحد منها، كالتعينات في العلم مثلاً على سبيل التواطؤ. فهذه الحقائق تارة لاجوهر ولا عرض، وهي واجبة قديمة، وتارة جواهر ممكنة حادثة وتارة اعراض تابعة للجواهر. فمن لاح له حقيقة(٢) ما ذكر وظهرت(٣) وجوه الاعتبارات عنده خاص من الشكوك والشبهات والله الهادي.

الفصل الثاني في اسمائه وصفاته تعالى

اعلم ان الحق سبحانه وتعالى بحسب «كل يوم هو في شأن»(٤) شؤونات وتجليات في مراتبه(٥) الالهية. وان له بحسب شؤونه ومراتبه صفات واسماء. والصفات اما ايجابية او سلبية. والاول اما حقيقة لا اضافة(٦) فيها، كالحياة والوجوب والقيومية على احد معنييه او اضافة محضة، كالاولية والاخرية، او ذو اضافة، كالربوبية والعلم والارادة. والثاني كالغني والقدوسية والسبوحية. ولكل(٧) منها نوع من الوجود سواء كانت ايجابية او سلبية. لان الوجود، يعرض العدم والمعدوم ايضاً من وجه(٨) وليست الاّ تجليات ذاته تعالى بحسب(٩) مراتبه التي تجمعها مرتبة الالوهية، المنعوتة بلسان الشرع بالعماء، وهي اوّل كثرة وقعت في الوجود وبرزخ بين الحضرة الاحدية الذاتية وبين المظاهر الخلقية؛ لان ذاته تعالى اقتضت بذاته بحسب(١٠) مراتب الالوهية والربوبية صفات متعددة متقابلة، كاللطف والقهر والرحمة والغضب والرضا والسخط وغيرها؛ وتجمعها النعوت الجمالية والجلالية. اذ كل ما يتعلق باللطف هو الجمال، وما يتعلق بالقهر هو الجلال. ولكل جمال ايضاً جلال، كالهيمان الحاصل من الجمال الالهي؛ فانه عبارة عن انقهار العقل منه وتحيره فيه. ولكل جلال جمال، وهو اللطف المستور في القهر الالهي، كما

١- حقية: ح ، ٢- حقية ح، ٣- ظهر: ز ، ٤-الرحمن: ٢٩ ، ٥- مراتب: ح ، ز ، ٦- الاضافة: ح، ٧- الكل: ز ، ٨- ساقطة في ح ، ٩- حسب: ح ، ١٠- حسب: ح

وجه، لكن كون اسم الرحمن تحت حيطة الاسم الله يقضي بتغاير المرتبتين، ولولا وجه المغايرة بينهما، ما كان تابعاً للاسم «الله» في بسم الله الرحمن الرحيم. فافهم.

تنبيه آخر

قد مر ان كل كمال يلحق الاشياء بواسطة الوجود(١) هو، للوجود(٢) بذاته؛ فهو الحي القيوم العليم المريد القادر بذاته، لا(٣) بالصفة الزائدة عليها، والاّ يلزم الاحتياج في افاضة هذه الكمالات منه الى حياة وعلم وقدرة وارادة اخرى. اذ لا يمكن افاضتها الاّمن الموصوف بها. واذا علمت هذا، علمت معنى ما قيل ان صفاته عين ذاته ولاح لك حقيقته(٤). وان المعنى به ما ذكر، لا ما يسبق على الافهام من ان الحياة والعلم والقدرة الفائضة منه(٥) اللازمة له، عين ذاته، وان كان هذا ايضاً صحيحاً من وجه آخر، فان الوجود في مرتبة احديته يفنى(٦) التعينات كلها، فلا يبقى فيها صفة ولا موصوف ولا اسم ولامسمى الاّ الذات فقط. وفي مرتبة واحديته التي هي مرتبة الاسماء والصفات يكون صفة وموصوفا واسماً ومسمى؛ وهي المرتبة الالهية. كما ان المراد من قولنا: ان وجوده عين ذاته انه موجود بذاته لابوجود فائض منه وهو عين ذاته فيتحد الحياة والعلم والقدرة وجميع الصفات الثبوتية كاتحاد الصفة والموصوف في المرتبة الاولى، وحكم العقل بالمغايرة بينهما في العقل، ايضاً كالحكم بالمغايرة بين الموصوف والصفة في العقل مع اتحادهما في نفس الوجود، اي العقل يحكم ان العلم مغاير للقدرة والارادة في العقل كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل. واما في الوجود فليست الا الذات الاحدية فقط كما انهما في الخارج شئ واحد؛ وهو النوع. لذلك قال امير المؤمنين علي كرم الله وجهه: «كمال الاخلاص نفي الصفات عنه»

وفي المرتبة الثانية يتميز العلم عن القدرة، وهي عن الارادة فيتكثر الصفات وبتكثرها يتكثر الاسماء ومظاهرها. وتتميز الحقائق الالهية بعضها عن بعض، فالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك من الصفات يطلق على تلك الذات وعلى الحقيقة اللازمة لها من حيث انها مغايرة لها بالاشتراك اللفظي لان هذه الحقائق اعراض من وجه، لانها اما اضافة محضة او صفة(٧) حقيقية(٨) ذو اضافة وجواهر من وجه اخر كما

١– للوجود: ز ، ٢– الموجود :ز ، ٣– إلاّ: ح ، ٤– حقيقة: ح ، ٥– له :ز ، ٦– نفي: ز ، ٧– صفته: ز ، ٨– حقيقته: ز.

واذا اخذت بشرط كليات الاشياء فقط، فهي مرتبة الاسم الرحمن، رب العقل الاول المسمى باوح القضاء و أم الكتاب والقلم الاعلى. واذا اخذت بشرط ان تكون الكليات فيها جزئيات مفصلة ثابتة من غير احتجابها عن كلياتها، فهي مرتبة الاسم الرحيم، رب النفس الكلية المسماة باوح القدر؛ وهو الاوح المحفظ والكتاب المبين. واذا اخذت بشرط ان تكون الصور المفصلة جزئية متغيرة، فهي مرتبة الاسم الماحي والمثبت والمحيي والمميت(١)، رب النفس المنطبعة في الجسم الكلى المسماة باوح المحو والاثبات.

واذا اخذت بشرط ان تكون قابلة للصور النوعية الروحانية والجسمانية، فهي مرتبة الاسم القابل، رب الهيولي الكلية، المشار اليها «بالكتاب المسطور والرق المنشور»(٢) واذا اخذت مع قابلية التأثير والتأثر، فهي مرتبة الاسم الفاعل، المعبر(٣) عنه بالموجد والخالق، رب الطبيعة الكلية. واذا اخذت بشرط الصور الروحانية المجردة، فهي مرتبة الاسم العليم والمفصل والمدبر، رب العقول الكلية والنفوس الناطقة.

وما يسمى باصطلاح الحكماء بالعقل المجرد، يسمى باصطلاح اهل الله بالروح؛ ولذلك يقال للعقل الاول روح القدس ما يسمى بالنفس المجردة الناطقة يسمى عندهم بالقلب. اذا كانت الكليات فيها مفصلة وهي شاهدة اياها شهوداً اعيانياً والمراد بالنفس عندهم النفس المنطبعة الحيوانية.

واذا اخذت بشرط الصور الحسية الغيبية، فهي مرتبة الاسم المصور، رب عالم الخيال المطلق والمقيد. واذا اخذت بشرط الصور الحسية الشهادية، فهي مرتبة الاسم الظاهر المطلق والاخر، رب عالم الملك ومرتبة الانسان الكامل عبارة عن جمع(٤) جميع المراتب الالهية والكونية من العقول والنفوس الكلية والجزئية ومراتب الطبيعة الى اخر تنزلات الوجود، ويسمى بالمرتبة العمائية ايضاً. فهي مضاهية المرتبة الالهية. ولا فرق بينهما لا بالربوبية والمربوبية. لذلك صار خليفة الله. واذا علمت هذا، علمت الفرق بين المراتب الالهية والربوبية والكونية.

وجعل بعض المحققين المرتبة الالهية هي بعينها مرتبة العقل الاول باعتبار جامعية الاسم الرحمن لجميع(٥) الاسماء كجامعية الاسم الله لها. هذا وان كان حقاً من

١- ساقطة في ح ، ٢- الطور ٢-٣ ، ٣- المعبر: ح ، ٤- جميع: ح ، ٥- بجميع :ح

يقع على افراده بالتشكيك؛ والتفاوت في أفراد الوجود ليس في نفس الوجود، بل في ظهور خواصه من العلية والمعلولية في العلة والمعلول، ولكونه(١) قائماً بنفسه(٢) في الجوهر غير قائم بنفسه في العرض ولشدة الظهور في قار الذات وضعفه في غير قار الذات، كما ان التفاوت بين افراد الانسان ليس في نفس الانسانية بل بحسب ظهور خواصها فيها. فلو كان مخرجاً للوجود من ان يكون عين حقيقة الافراد لكان مخرجاً للانسانية من ان يكون عين حقيقته افرادها والتفاوت الذي بين الافراد الانسانية لا يمكن مثله في افراد شئ اخر من الموجودات.

ولذلك صار بعضها اعلى مرتبة واشرف مقاماً من الاملاك(٣) وبعضها اسفل رتبة واحسن حالاً من الحيوان كما قال الله تعالى: « اولئك كالانعام بل هم اضل »(٤) وقال « لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين »(٥) لذلك « يقول الكافر ياليتني كنت تراباً »(٦) وهذا القدر كاف لاهل الاستبصار في هذا الموضع ومن نور الله عين بصيرته وفهم ما مر وأمعن النظر فيه لا يعجز عن دفع الشبه الوهمية والمعارضات الباطلة. والله المستعان وعليه التكلان.

اشارة الى بعض المراتب الكلية واصطلاحات الطائفة فيها

حقيقة الوجود، اذا اخذت بشرط ان لا يكون معها شئ، فهي المسماة عند القوم بالمرتبة الاحدية المستهلكة جميع الاسماء والصفات فيها، وتسمى جمع الجمع، وحقيقة الحقائق، والعماء ايضاً. واذا اخذت بشرط شئ، فاما ان تؤخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليتها(٧) وجزئيتها(٨) المسماة بالاسماء والصفات، فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع. وهذه المرتبة باعتبار ايصال لمظاهر(٩) الاسماء، التي هي الاعيان والحقائق، الى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج، يسمى مرتبة الربوبية. واذ اخذت لابشرط شئ آخر(١٠) ولا بشرط لاشئ فهي(١١) المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات. اذا اخذت بشرط ثبوت الصور العلمية فيها، فهي مرتبة الاسم الباطن المطلق والاول والعليم ورب الاعيان الثابتة.

١– بكون ه: ح، ٢– في نفسه: ز ، ٣– افلاك: ح ، ٤– الاعراف: ١٧٩ ٥– التين ٤–٥، ٦– النساء ،٧– كليها:ز ، ٨– جزئيها:ز، ٩– المظاهر: ز ، ١٠– ساقطة في ح ، ١١– فهو: ح

نفس الوجود وما به التغاير سوى(١) نفس الهذية، فتعين ان يكون الوجود من حيث هو هو، عين الوجودات المضافة حقيقة، والاّ لم يكن وجوداً ضرورة. والمنازع يكابر مقتضى عقله، الاّ ان يطلق لفظ الوجود عليها وعلى الوجودات(٢) من حيث هو هو بالاشتراك اللفظي وهو بين الفساد.

وما يقال بان الوجود يقع على افراده لا على التساوي(٣) فانه يقع على وجود العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار وغير القار بالشدة والضعف، فيكون مقولاً عليها بالتشكيك. وكل ماهو مقول بالتشكيك لا يكون عين ماهية شئ ولا جزؤه. ان ارادوا به ان التقدم والتأخر والاولوية وعدمها والشدة والضعف باعتبار الوجود من حيث هو هو، فهو ممنوع لكونها من الأمور الاضافية التي لا تتصور(٤) الاّ بنسبة بعضها الى بعض ولان المقول على سبيل التشكيك، انما هو باعتبار الكلية والعموم. والوجود من حيث هو، لا عام ولا خاص. وان ارادوا به انها(٥) يلحق الوجود بالقياس الى الماهيات فهو صحيح. لكن لا يلزم منه ان يكون الوجود من حيث هو مقولا عليها بالتشكيك. اذ اعتبار المعروضات غير اعتبار الوجود وذلك بعينه كلام اهل الله. لانهم ذهبوا الى ان الوجود باعتبار تنزله في مراتب الاكوان وظهوره في خطائر الامكان، وكثرة الوسائط يشتد خفاؤه، فيضعف ظهوره وكمالاته باعتبار قلتها تشتد نوريته ويقوى ظهوره فتظهر كمالاته وصفاته فيكون اطلاقه على القوى اولى من اطلاقه على الضعيف. وتحقيق ذلك بان تعلم(٦) ان للوجود مظاهر في العقل كما ان له مظاهر في الخارج منها، الامور العامة والكليات التي لاوجود لها الاّ في العقل وكنه مقولاً على الافراد المضافة الى الماهيات بالتشكيك انما هو باعتبار ذلك الظهور العقلي. كونه

ولذلك قيل: انه اعتباري، فلا يكون من حيث هو هو مقولاً عليها بالتشكيك، بل من حيث انه كلي محمول عقلي. وهذا المعنى جزئي(٧) لا ينافي كونه عين ماهية افراده باعتبار كلية الطبيعي(٨) كما ان الحيوان طبيعية(٩) فقط، جزء لأفراده(١٠) غير محمول عليها وباعتبار اطلاقه، اي لا بشرط شئ جنس محمول عليها وباعتبار(١١) عروضه على فصول الانواع التي تحتها عرض عام عليها، وهكذا الامر في(١٢) كل ما

١– ساقطة في ح ، ٢– الوجود: ح، ٣– التساوى : ز ٤– يتصور: ح، ٥– انه: ز ، ٦– نعلم:ز، ٧–ساقطة في ح، ٨– الطبيعي: ح ، ٩– طبيعة ح ، ١٠ – الافراد : ز ، ١١– ساقطة في ح ١٢– على: ز.

تنبيه آخر

كل ممكن قابل للعدم. ولا شئ من الوجود المطلق بقابل له. فالوجود واجب بذاته. لايقال: ان وجود الممكن قابل للعدم لانا نقول: وجود الممكن عبارة عن حصوله في الخارج وظهوره فيه، هو من اعراض الوجود الحقيقي الراجعة اليه بوجه عند اسقاط الاضافة لاعينه. وايضاً القابل لابد ان يبقى مع المقبول. والوجود لا يبقى مع العدم. فالقابل له هو الماهية لا وجودها ولا يقال: ان اردتم ان العدم لا يعرض على الوجود فمسلم. ولكن لم لايجوز ان يزول الوجود في نفسه ويرتفع؛ لانا نقول: العدم(١) ليس بشئ حتى يعرض الماهية او الوجود. وقولنا الماهية تقبل العدم، معناه انها قابلة لزوال الوجود عنها، وهذا المعنى لايمكن في الوجود والاّ لزم(٢) انقلاب الوجود الى العدم.

وايضاً امكان عدمه مقتضى ذاته حينئذ والوجود يقتضي بذاته نفسه ضرورة، كما مر. وذات الشيء الواحد لايمكن ان يقتضى نفسه، وامكان عدم نفسه. فلا يمكن زواله. وفي الحقيقة الممكن ايضاً لا ينعدم، بل يختفى ويدخل في الباطن الذي ظهر منه. والمحجوب يزعم انه ينعدم وتوهم انعدام وجود الممكن ايضاً؛ انما ينشأ من فرض الافراد للوجود(٣) كالافراد الخارجية التي للانسان مثلاً؛ وليس كذلك. فان الوجود حقيقة واحدة، لا تكثر فيها، وافرادها باعتبار اضافتها الى الماهيات. والاضافة امر اعتباري فليس لها افراد موجودة لتنعدم(٤) وتزول، بل الزائل اضافتها اليها. ولايلزم من زوالها انعدام الوجود وزواله ليلزم انقلاب حقيقة الوجود بحقيقة العدم. اذ زوال الوجود بالاصالة، هو العدم ضرورة. وبطلانه ظاهر.

تفريع

واذا لم يكن للوجود افراد حقيقية مغايرة لحقيقة(٥) الوجود، لا يكون عرضاً عاماً، عليها. وايضاً لو كان عرضاً عاماً لكان اما جوهراً، واما(٦) عرضاً. وقد بينا انه ليس بجوهر ولا عرض. وايضاً الوجود من حيث هو هو، محمول على الوجودات المضافة، لصدق قولنا: هذا الوجود وجود. وكل ما هو محمول على الشئ لا بد ان يكون بينه وبين موضوعه ما به الاتحاد وما به الامتياز. وليس ما به الاتحاد هنا سوى

١- لعدم: ز ، ٢- لزام ح، ٣- الوجود: ح، ٤- ليعدم: ز، ٥- الحقيقة: ح، ٦- او ح

فان قلت: الوجوب نسبة تعرض للشئ نظراً الى الوجود الخارجي فما لا وجود له في الخارج زائداً على نفسه، لا يكون متصفاً بالوجوب.

قلت: الوجوب عارض للشئ الذي هو غير الوجود باعتبار وجوده اما اذا كان ذلك الشئ عين الوجود فوجوبه بالنظر الى ذاته لاغير، لان الوجوب يستدعي التغاير مطلقاً لا بالحقيقة؛ كما ان العلم يقتضي التغاير بين العالم والمعلوم تارة بالاعتبار وهو عند تصور الشيء نفسه، وتارة بالحقيقة وهو عند تصوره غيره. وايضاً كل ماهو غير الوجود يحتاج اليه من حيث وجوده وتحققه. والوجود من حيث هو وجود لايحتاج الى شئ. فهو غنى في وجوده عن غيره. وكل ماهو غنى في وجوده عن غيره، فهو واجب. فالوجود واجب بذاته.

فان قلت: الوجود من حيث هو هو كلي طبيعي، وكل كلي طبيعي لا يوجد الاّ في ضمن فرد من افراده، فلا يكون الوجود من حيث هو، واجباً لاحتياجه في تحققه الى ما هو فرد منه. قلت: ان اردتم بالكبرى الطبايع الممكنة الوجود فمسلم(١) ولكن لاينتج(٢) المقصود، لان الممكنات من شأنها ان توجد وتعدم. وطبيعة الوجود لا يقبل ذلك لما مر. وان اردتم ما هو اعم منها، فالكبرى ممنوعة. وليتامل في قوله تعالى «ليس كمثله شئ» (٣) الاية؛ بل لا نسلم ان الكلي الطبيعي في تحققه متوقف على وجود ما يعرض عليه ممكناً كان او واجباً اذ لو كان كذلك لزم الدور، سواء كان العارض منوعاً او مشخصاً. لان العارض لا يتحقق الاّ بمعروضه فلو توقف معروضه عليه(٤) في تحققه لزم الدور.

والحق كل كلي طبيعي في ظهوره مشخصاً في عالم الشهادة يحتاج الى تعينات مشخصة له فائضة عليه من موجده وفي ظهوره في عالم المعاني منوعاً يحتاج الى تعينات كلية منوعة له، لا في تحققه في نفسه. وايضاً كل ما ينوع(٥) او يشخص(٦) فهو متأخر عن الطبيعة الجنسية والنوعية بالذات، والمتأخر لا يكون علة لتحقق المتقدم، بل الأمر بالعكس اولى؛ والجاعل للطبيعة طبيعة اولى منهما ان يجعل تلك الطبيعة نوعاً او شخصاً بضم ما يعرض عليها من المنوع والمشخص. وجميع التعينات الوجودية راجعة الى عين الوجود. فلا يلزم احتياج حقيقة الوجود في كونها في الخارج الى غيرها. وفي الحقيقة ليس في الوجود غيره.

١- فسلم: ز، ٢ - ينتج: ز ، ٣- الشورى: ١١، ٤ - اليه ح ، ٥- متنوع: ز، ٦- متشخص: ز.

ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد»(١) نبه عباده تعطفاً منه ورحمته لئلا يضيعوا اعمارهم فيما لايمكن حصوله، واذا علمت ان الوجود هو الحق «وهو معكم اينما كنتم»(٢)، «ونحن اقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون»(٣)، «وفي انفسكم افلا تبصرون»(٤)، «وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله»(٥). وقوله: «الله نور السموات والارض»(٦)، «والله بكل شيء محيط»(٧) و «كنت سمعه وبصره»(٨) وسر قوله عليه السلام: «لو دليتم بحبل لهبط على الله»(٩) وامثال ذلك من الاسرار المنبهة للتوحيد بلسان الاشارة.

تنبيه للمستبصرين بلسان اهل النظر:

الوجود واجب لذاته. اذ لو كان ممكناً لكان له علة موجودة، فلزم تقدم الشئ على نفسه. لا يقال: الممكن في وجوده لا يحتاج الى علة(١٠) وهو غير موجود عندنا، لكونه اعتبارياً لانا لا نسلم انّ الاعتباري لا يحتاج الى علة. فانه لا يتحقق في العقل الاّ باعتبار المعتبر فهو علته. وايضاً المعتبر لا يتحقق في الخارج الاّ بالوجود اذ عند زوال الوجود عنه مطلقاً لا يكون الاّ عدماً محضاً. فلو كان اعتبارياً لكان جميع ما في الوجود ايضاً اعتبارياً. اذا الماهيات المنفكة عن الوجود امور اعتبارية وهو ظاهر البطلان. وتعقل الشئ نفسه لا يخرجه عن كونه أمراً حقيقياً؛ ولان طبيعة الوجود من حيث هي هي حاصلة للوجود(١١) الخاص الواجبي وهو في الخارج فيازم ان تكون تلك الطبيعة موجودة فيه لكن لا بوجود زائد عليها. وحينئذٍ ولو كانت ممكنة لكانت محتاجة الى علة ضرورة.

تنبيه آخر

الوجود ليس بجوهر ولا عرض لما مر. وكلٍ ما هو ممكن فهو إما جوهر او عرض؛ ينتج ان الوجود بممكن، فتعين ان يكون واجباً نظراً وايضاً الوجود لاحقيقة له زائدة على نفسه والاّ يكون كباقي الموجودات في تحققه بالوجود، ويتسلسل. وكل ما هو كذلك فهو واجب بذاته لاستحالة انفكاك ذات الشئ عن نفسه.

١– آل عمران: ٣٠ ، ٢– الحديد: ٤ ، ٣– الواقعة: ٨٥ ، ٤ – الذاريات: ٢١ ، ٥– الزخرف: ٨٤ ، ٦ – النور: ٣٥ ، ٧– النساء: ١٢٦ ، ٨– البخارى: رقاق: ٣٨، ٩ – احمد بن حنبل: ٢ / ٣٧٠ ، ١٠– علته: ح ، ١١– للموجود: ح.

ولا عن الحصول والتحقق والثبوت، ان اريد بها المصدر لان كلا منها عرض حينئذ ضرورة؛ وان اريد بها مايراد بلفظ الوجود فلانزاع، كما اراد اهل الله بالكون وجود العالم. وحينئذ لا يكون شيءٌ منها جوهراً ولا عرضاً كما مر؛ ولا معلوماً بحسب حقيقته. وان(١) كان معلوماً بحسب انيّته(٢) والتعريف اللفظي لا بد ان يكون بالاشهر ليفيد العلم. والوجود اشهر من الكون وغيره ضرورة. والوجود العام(٣) المنبسط على الاعيان في العلم(٤) ظل من ظلاله لتقيده بعمومه وكذلك الوجود الذهني والوجود الخارجي ظلان لذلك الظل لتضاعف التقييد، واليه الاشارة بقوله: «ألم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكناً»(٥) فهو الواجب الوجود، والحق سبحانه وتعالى الثابت بذاته المثبت لغيره، الموصوف بالاسماء الالهية، المنعوت بالنعوت الربانية، المدعو بلسان الانبياء والاولياء، الهادي خلقه الى ذاته الداعي مظاهره بانبيائه الى عين جمعه ومرتبة الوهيته؛ اخبر: «بلسانهم انه بهويته مع كل شئ وبحقيقته مع كل حي». ونبه ايضاً انه عين الاشياء بقوله «هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيئ عليم»(٦) فكونه عين الاشياء بظهوره في ملابس اسمائه وصفاته في عالمي العلم والعين. وكونه غيرها باختفائه في ذاته واستعلائه بصفاته عما يوجب النقض والشين، وتنزهه عن الحصر والتعيين وتقدسه عن سمات الحدوث والتكوين وايجاده للاشياء، واختفاؤه فيها مع اظهاره اياها واعدامه لها في القيمة الكبرى، ظهوره بوحدته. وقهره اياها بازالة تعيناتها وسماتها وجعلها متلاشية كما قال «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار»(٧)، «وكل شئ هالك الا وجهه»(٨) وفي الصغرى تحوله من عالم الشهادة الى عالم الغيب او من صورة الى صورة في عالم واحد.

فالماهيات صور كمالاته ومظاهر اسمائه وصفاته، ظهرت اولاً في العلم ثم في العين بحسب حبه اظهار آياته ورفع اعلامه ورایاته، فتكثر بحسب الصور، وهو على وحدته الحقيقية(٩) وكمالاته السرمدية؛ وهو يدرك حقائق الاشياء بما يدرك حقيقة ذاته، لا بأمر آخر، كالعقل الاول وغيره، لان تلك الحقائق ايضاً عين ذاته حقيقة، وان كانت غيرها تعيناً ولا يدركه غيره كما قال: «لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار»(١٠) «ولا يحيطون به علماً»(١١) «وما قدروا الله حق قدره»(١٢)

١– وفي: ز، ٢– انية: ز، ٣– العالم: ح، ٤– العالم: ح، ٥– الفرقان: ٤٥، ٦– الحديد: ٣، ٧– الغافر: ١٦، ٨– القصص: ٨٨، ٩– الحقيقة: ح، ١٠– الانعام: ١٠٣، ١١– طه: ١١٠، ١٢– الانعام.

في محلين او الغير(١) القار متوجهاً الى غاية ما من الزيادة او النقصان، كالحركة، ولا الزيادة والنقصان. والشدة والضعف يقع عليه بحسب ظهوره وخفائه في بعض مراتبه كما في القار الذات كالجسم وغير القار الذات كالحركة والزمان؛ وهو خير محض. وكل ماهو خير فهو منه وبه. وقوامه بذاته لذاته. اذ لا يحتاج في تحققه الى أمر خارج عن ذاته. فهو القيوم الثابت بذاته، والمثبت لغيره.

وليس له ابتداء والاّ لكان محتاجا الى علّة موجودة؛ لامكانه حينئذ، ولا له انتهاء والا لكان معروضاً للعدم، فيوصف بضده او يلزم الانقلاب. فهو ازليٌ وابديٌ «فهو الاول والاخر والظاهر والباطن»(٢) لرجوع كل ما ظهر في الشهادة او بطن في الغيب اليه، «وهو بكل شئ عليم» لاحاطته بالاشياء بذاته.

وحصول العلم لكل عالم انما هو بواسطته(٣). فهو اولى بذلك، بل هو الذي يلزمه جميع الكمالات وبه تقوم كل من الصفات كالحياة والعلم والارادة والقدرة والسمع والبصر وغير ذلك. فهو الحي العليم المريد القادر السميع البصير بذاته لا بواسطة شئ اخر. اذ به يلحق الاشياء كلها كمالاتها؛ بل هو الذي يظهر(٤) بتجليه وتحوله في صور مختلفة بصور تلك الكمالات. فيصير تابعاً للذوات، لانها ايضاً وجودات خاصة مستهلكة في مرتبة احديته ظاهرة في واحديته. وهو حقيقة واحدة. لاتكثر(٥) فيها وكثرة ظهوراتها وصورها، لايقدح(٦) في وحدة ذاتها وتعينها وامتيازها بذاتها، لا بتعين زائد عليها. اذ ليس في الوجود ما يغايره ليشترك(٧) معه في شئ ويتميز عنه(٨) بشئ وذلك لاينافي ظهورها في مراتبها المتعينة، بل هو اصل جميع التعينات الصفاتية والاسمائية والمظاهر العلمية والعينية ولها واحدة لا تقابل(٩) الكثرة هي اصل الوحدة المقابلة لها وهي عين ذاتها الاحدية الاصلية(١٠) والوحدة الاسمائية المقابلة للكثرة التي هي ظل تلك الوحدة الاصلية الذاتية، ايضاً عينها من وجه كما سنبين ان شاء الله تعالى.

وهو نور محض لانه ظاهر بذاته وهو مظهر لغيره. اذ به يدرك الاشياء كلها، ومنور سموات الغيوب والارواح وارض الاجسام، لانها به توجد وتتحقق. ومنبع جميع الانوار الروحانية والجسمانية. وحقيقته غير معلومة لما سواه. وليست عبارة عن الكون

١- لغير: ح، ٢- الحديد: ٣، ٣- لواسطته: ز، ٤- تظهر: ح، ٥ -تكثير: ح، ٦- تقدح ح، ٧- يشترك: ح، ٨- ساقطة في ح، ٩- يقابل:ز، ١٠- ساقطة في ح.

وهو اظهر من كل شيء تحققاً و(١) انية حتى قيل فيه انه بديهي واخفى من جميع الاشياء ماهية وحقيقةً، فصدق فيه ما قال اعلم الخلق به في دعائه «ما عرفناك حق معرفتك» ولا يتحقق شيء في العقل ولا في الخارج الا به. فهو المحيط بجميعها بذاته وقوام الاشياء به لان الوجود لو لم يكن، لم يكن شيء لا في الخارج ولا في العقل فهو مقومها، بل هو عينها اذ هو الذي يتجلى في مراتبه ويظهر بصورها وحقائقها في العلم والعين. فيتسمى بالماهية والاعيان الثابتة كما نبينه في الفصل الثالث ان شاء الله تعالى.

فلا واسطة بينه وبين العدم كما لا واسطة بين الموجود والمعدوم مطلقاً. والماهية الحقيقية واسطة بين وجودها الخاص وعدمها، و المطلقة الاعتبارية لا تحقق لها في نفس الامر والكلام فيما له تحقق فيه. ولا ضد له ولا مثل، لانهما موجودان متخالفان او متساويان. فخالف جميع الحقائق لوجود اضدادها وتحقق امثالها دونه(٢)، فصدق فيه ليس كمثله شئ.

والوجود (٣) من حيث هو، واحد؛ فلا يمكن ان يتحقق في مقابلته وجود اخر. وبه يتحقق الضدان ويتقوم المثلان، بل هو الذي يظهر بصورة الضدين وغيرهما ويلزم منه الجمع بين النقيضين. اذ كل منهما يستلزم سلب(٤) الاخر واختلاف الجهتين انما هو باعتبار العقل. واما في الوجود فتتحد الجهات كلها. فان الظهور والبطون وجميع الصفات الوجودية المتقابلة مستهلكة في عين الوجود(٥) فلا مغايرة الاّ في اعتبار العقل.

والصفات السلبية، مع كونها عائدة الى العدم، ايضاً راجعة الى الوجود(٦) من وجه. فكل من الجهات المتغايرة من حيث وجودها العقلي عين ماهيتها(٧) ولكونهما يجتمعان(٨) في عين الوجود يجتمعان ايضاً في العقل. اذ لولا وجودهما فيه لما اجتمعا، وعدم اجتماعهما في الوجود الخارجي، الذي هو نوع من انواع الوجود المطلق لا ينافي اجتماعهما في الوجود من حيث هو هو. ولا يقبل الانقسام والتجزي اصلاً خارجاً و عقلاً لبساطته. فلا جنس له ولا فصل فلا حد له. ولا يقبل الاشتداد والضعف في ذاته، لانهما لا يتصوران الاّ في الحال القارّ كالسواد والبياض الحالين

١- ف (ز، ٢- ساقطة في ح،٣- الموجود:ز، ٤- سبب:ح، ٥- الوجوه: ح، ٦- الوجوه:ح، ٧- ما فيها: ح، ٨- مجتمعين:ز.

الفصل الاول في الوجود وانه هو الحق

اعلم ان الوجود من حيث هو، هو غير الوجود الخارجي والذهني. اذ كل منهما نوع من انواعه، فهو من حيث هو هو، اي لا بشرط شئ، غير مقيد بالاطلاق والتقييد. ولا هو كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته ولا كثير؛ بل يلزمه هذه الاشياء بحسب مراتبه ومقاماته المنبه عليها بقوله «رفيع الدرجات ذو العرش»(١) فيصير مطلقاً ومقيداً وكلياً وجزئياً وعاماً وخاصاً و واحداً وكثيراً من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته. وليس بجوهر، لانه موجود في الخارج لا في موضوع(٢) او ماهية(٣) ا. وجدت لكانت لا في موضوع. والوجود ليس كذلك والاّ يكون كالجواهر المتعينة(٤) المحتاجة الى الوجود الزائد ولوازمه. وليس بعرض، لانه عبارة عما هو موجود في موضوع او ماهية او وجدت لكانت في موضوع. والوجود ليس موجوداً بمعنى ان له وجوداً زائداً فضلاً عن ان يكون موجوداً في موضوع، بل موجوديته بعينه وذاته لا بأمر اخر يغايره عقلاً او خارجاً. وايضاً لو كان عرضاً لكان قائماً بموضوع موجود قبله بالذات، فيلزم تقدم الشئ على نفسه. وايضاً وجودهما زائد عليهما.

والوجود لا يمكن ان يكون زائداً على نفسه؛ ولانه مأخوذ في تعريفهما لكونه اعم منهما فهو غيرهما. وليس امراً اعتبارياً، كما يقول الظالمون لتحققه في ذاته مع عدم المعتبرين اياه فضلاً عن اعتباراتهم سواء كانت(٥) عقولاً او غيرها(٦) كما قال عليه السلام: «كان الله ولم يكن معه شيء»(٧). وكون الحقيقة بشرط الشركة امراً عقلياً(٨) اعتبارياً لا يوجب ان يكون لا بشرط الشئ؛ كذلك فليس صفة عقلية وجودية بمعنى(٩) ان العدم غير داخل في مفهومه، كالوجوب والامكان الواجب والممكن. وهو اعم الاشياء باعتبار عمومه وانبساطه على الماهيات حتى يعرض مفهوم العدم(١٠) المطلق والمضاف في الذهن عند تصورهما. ولذلك يحكم العقل عليهما(١١) بالامتياز بينهما وامتناع احدهما وامكان الآخر. اذ كل ما(١٢) هو ممكن وجوده ممكن عدمه، وغير ذلك من الاحكام.

١- غافر: ١٠، ٢- موضع: ز، ٣- مهية: ز، ٤- المنعية: ح، ٥- كانوا: ح، ٦- هم: ح، ٧- ذكر البخاري نحوه بدء الخلق ١؛ ابن حنبل/٤٣١، ٨- ساقطة في ح، ٩- ساقطة في ح، ١٠- عدم: ز، ١١- ساقطة في ح، ١٢- بنو: ح.

مسند الوزارة بمثله في الصدارة ولم يمكن احاطة صفاته بلسان العبارة والاشارة.

شعر:

كملت محاسنه ولو اهدى(١) السنا، للبدر عند تمامه لم يخسف،

وعلى تفنن واصفيه بحسنه(٢)، يفنى الزمان وفيه مالم يوصف،

اردت له مدحاً فما من فضيلة، تأملت الاجل عنها وقلّت.

الصاحب غياث الملة والحق والدين امير محمد بن الصدر(٣) السعيد الشهيد المغفور المرحوم رشيد الدنيا والدين، انار الله تعالى ضريح السلف، وضاعف جلال الخلف واعز انصار دولته واعوان رفعته لازال الحفيظ لجنابه حفيظاً والرقيب المجيب له رقيباً لكونه متجلياً بهذه الأسرار العلية، وحاملاً للانوار السنية، سالكاً طريق الحق، متوجهاً الى مقعد الصدق، مدبراً بظاهره نظام العالم، مشاهداً بباطنه كمال بني آدم.

فاستحق ان يخلد بخلود ذكره ويحمد بمحامد(٤) خلقه وخلقه ان قرن بعنايته الجسيمة التامة والطافه العميمة(٥) العامة ونظر اصحابه المخاديم الكرام وقدوة فضلاء الانام اعزهم الله وحرسهم الى يوم القيام. وكل ناظر فيه بعين الانصاف تاركاً(٦) طريق الجور والاعتساف اذ لايستفيد بهذا النوع من العلم الاّ من تنور باطنه بالفهم وجانب طريق الجدل ونظر بنظر من انصف وعدل وانعزل عن شبهات الوهم الموقع في الخطأ والخلل، وطهّر الباطن عن دنس الاغيار وتوجه الى الله(٧) الواحد القهار، وآمن بان فوق كل ذي علم عليم وعلم قصور العقل عن ادراك أسرار العزيز الحكيم. فان اهل الله انما وجدوا هذه المعاني بالكشف واليقين لا بالظن والتخمين وما ذكره(٨) فيه مما يشبه الدليل والبرهان انما جيء به تنبيهاً للمستعدين من الاخوان، اذ الدليل لايزيد فيه الاخطاء والبرهان لا يوجب عليه الاجفاء(٩) لأنه طور لا يصل اليه الاّ من اهتدى ولا يجده عياناً الاّ من زكى نفسه واقتدى. فارجو(١٠) من الله الكريم ان يحفظني على الطريق القويم ويجعل سعي مشكوراً وكلامي مقبولاً واسأل الله العون والتوفيق والعصمة من الخطاء في مقام التحقيق.

١- اهدت: ز ، ٢- لحسنه : ح ، ٣- صدر:ز، ٤- كمحامد:ح ، ٥- العمية:ح ، ٦- تارك:ح، ٧- ساقطة في ح، ٨- ذكر : ح، ٩- الخفاء : ح، ١٠- فارجوا:ح .

فشرعت فيه مستعيناً بالله طالباً الرحمة ان اقيّد بعض ما فتح الله لي فيه وما استفدت من كتب الشيخ وكتب اولاده، رضوان الله عليهم اجمعين، بعبارة واضحة واشارة لايحة من غير ايجاز مخلّ ولا تطويل ممل شارطاً ان لا انزل كلامهم الآعلى قواعده ولا اتعرض في معاقده الاّ باذيال عقائده، بل ابين بحيث يتضح للناظر معنى الكتاب ويعلم ما هو العاطل[١] من الصواب فيحق الحق ويبطل الباطل من غير اشارة مني وخطاب مع اعترافي[٢] بالعجز والتقصير واقراري بانه هو العليم الخبير. ولما كان العلم بهذه الأسرار موقوفاً على معرفة قواعد واصول، اتفقت[٣] عليها هذه الطائفة، قدمت لبيانها فصولاً وبينت فيها اصولاً تبتني قاعدة التوحيد عليها وتنتسب هذه الطريقة اليها بحيث يعلم منها اكثر مقاصد[٤] هذا العلم لمن وفقه الله تعالى وانعم عليه بالفهم.

وجعلتها اثنى عشر فصلاً: الاول في الوجود وانه هو الحق. والثاني في اسمائه وصفاته تعالى. والثالث في الأعيان الثابتة والتنبيه على بعض مظاهر[٥] الأسماء في الخارج. والرابع في الجوهر والعرض وما يتبعهما على هذه الطريقة. والخامس في بيان العوالم الكلية والحضرات الخمس الالهية. والسادس فيما يتعلق بالعالم المثالي. والسابع في مراتب الكشف وانواعها اجمالاً. والثامن في ان العالم هو صورة الحقيقة الانسانية بحسب مراتبها. والتاسع في بيان خلافة الحقيقة المحمدية والاقطاب. والعاشر في بيان الروح الأعظم ومراتبه واسمائه في العالم[٦] الانساني. والحادي عشر في عود الروح ومظاهره العاوية والسفلية الله[٧] تعالى. والثاني عشر في النبوة والرسالة والولاية. ووشحتها بغرايب قد من الله علي ولم أر[٨] في كتب الطائفة شيئاً منها ولطائف استنبطها من قواعدهم.

وسميت الكتاب ***«مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم»***. وجعلته مشرفاً بالقاب المولى المعظم الصدر الأعظم، صاحب ديوان الأمم، دستور الممالك في العالم، مربى ضعفاء[٩] العرب والعجم، سلطان الوزراء واكمل في عصره من الورى[١٠] حاوى[١١] الشيم الملكية، مظهر الصفات الرحمانية، مجمع[١٢] الاخلاق الربانية اللطيف بعباد الله المتخلق باخلاق الله الذي لم يتشرف

١- الباطل: ز ، ٢- اعتراف: ح، ٣- اتفق ح، ٤- قوعد: ز، ٥- مظادم: ح، ٦- عالم ح، ٧- إلبه: ح، ٨- اكن: ز ، ٩- الضعفاء: ح، ١٠- الوزى: ز. ١١- خاوى: ز، ١٢- بجميع: ح

لاسرار حضرة[١] ذي الجمال والجلال، شرعوا في قراءة كتاب ***فصوص الحكم*** الذي اعطاه النبي للشيخ الكامل المكمل، قطب العارفين وامام الموحدين وقرة عين المحققين وارث الانبياء والمرسلين خاتم الولاية المحمدية كاشف الاسرار الالهية الذي لا يسمح لمثله الدهور والاعصار ولا يأتي بقرينه الفلك الدوار محي الملة والحق والدين رضي الله عنه، وارضاه[٢] وجعل اعلا[٣] جنانه موطنه ومثواه ليخرجه الى الخلق ويبين لهم ما ستر من الحقائق، ويكشف عليهم ما انحجب[٤] من الاسرار والدقائق لانه كاد ان يتجلى الحق بالنور الموجب للظهور[٥] وقرب ان ينكشف لهم ما ستر من الحقائق ويكشف كل مرموز ومستور وحان طاوع شمس الحقيقة من مغربها وبروز عرش الربوبية من مشرقه.

وكان الحق قد اطلعني على معانيه المتساطعة انوارها والهمني بفحاويه المتعالية اسرارها وأراني في سرى من بشرني بمعرفتي هذا الكتاب وخصصني بالعلم به من بين سائر الاصحاب، من غير تأمل سابق فيه او مطالعة واستحضار لمعانيه. عناية من الله الكريم وفضلاً من الرب الرحيم لانه هو المؤيد بنصره من يشاء من عباده والموفق بالظفر على اسرار مبدئه ومعاده. مع تجوال[٦] عقول العقلاء حول فنائه وترجاعهم خاسرين وتطواف فهوم الفضلاء حريم حماه وترادهم خائبين لكونه منزلاً من سمائه تحيط بفلك العقل ولا تحاط ومقاماً ينوط بكل ما يناله الفهم، ولا يناط مشيراً بحقائق. عجزت العقول عن ادراكها وكاشفاً لدقائق وقفت القلوب عن ذرى افلاكها، وحارت اعين ذوي البصائر والابصار في عرايس معانيها المتلألئة من وراء الحجاب، وشخصت ابصار اهل العلم والفهم في محاسن مجاليها المتجلية لأولي الالباب النظم: يحول عقول الخلق حول جنابه، ولم يدركوا من برقه غير لمعة من سرابه.

سنح لي ان اكشف بعض اسراره على طالبيه وارفع القناع عن وجوه عرايس معانيه التي فاضت على قلبه المنور وروحه المطهر من حضرة العليم الخبير الحكيم القديم بالتجلي منه عليه والدنو منه والتدلي اليه امتثالاً لامره وانقياداً لحكمة حيث قال: هذه الرحمة التي وسعتكم فوسعوا ودخولا فيمن قال تعالى فيهم: «ومما رزقناهم ينفقون»[٧] واداء لشكره كما قال: «واما بنعمة ربك فحدث»[٨]

١- حضرت : ح، ٢- اختاره:ح ، ٣- على:ح، ٤- الحجاب:ح، ٥- المظهور:ح، ٦- تحوال ، ٧- البقرة:٣، ٨- الضحى : ١١

المقدمات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي عين الاعيان بفيضه[١] الاقدس الاقدم، وقدرها بعلمه في غيب ذاته وتمم، ولطف برش نور التجلي عليها وانعم، واظهرها بمفاتيح خزائن الجود والكرم عن مكامن الغيوب ومقار[٢] العدم، و وهب لكل منها ما قبل استعداده فاكرم، واوجد[٣] منها ما كان ممكناً واحكم لذاته[٤] باظهار ملابس اسمائه في القدم، ودبرها بحكمته فاتقن وابرم، فسبحان الذي تجلى بذاته لذاته فاظهر آدم واستخلفه على مظاهر اسمائه المنعوتة[٥] بالعالم، واجمل فيه جميع الحقائق وابهم ليكون صورة اسمه الجامع العزيز الاكرم وحامل اسرار العليم الاعلم فيدل به عليه فيعلم.

وصلى الله على من هو الاسم الاعظم الناطق بلسان مرتبته «انا سيد ولد آدم»[٦] المبعوث بالرسالة الى خير الامم وعلى آله واصحابه والمصطفين من العرب والعجم الرافعين بانوارهم استار الظلم وعلى وارثيه من الاولياء والكمل السالكين لطريق[٧] الامم، المطلعين بالحق على الاسرار والحكم.

وبعد: يقول العبد الضعيف داود بن محمود بن محمد الرومي القيصري الساوي محتداً انجح الله مقاصده في الدارين، فلما[٨] وفقني الله تعالى وكشف على انوار اسراره ورفع عن عين قلبي[١٠] اكنة استاره وايدني بالتأييد الرباني باعلام رموزه والتوفيق الصمداني باعطاء كنوزه وساقتني الاقدار الى خدمة مولانا الامام العلامة الكامل المكمل وحيد دهره وفريد عصره، فخر العارفين، قرة[١١] عين ذات الموحدين، ونور بصر المحققين، كمال الملة والحق والدين عبد الرزاق بن جمال الدين ابي الغنايم القاشاني، ادام الله على المستفيدين بركة انفاسه وانار بمعارفه قلوب الطالبين وجلاسه. وكان جملة من الاخوان المشتغلين بتحصيل الكمال الطالبين

١- يفيضه: ح، ٢- مقاتر: ز، ٣- اجود: ح، ٤- ساقطة في ح، ٥- المنعوتة: ح، ٦- ابن ماجة: زهد ٣٢، ٧- الطريق: ح ٨- ساقطة في ح، ٩- ساقطة في ح، ١٠- عيني: ح، ١١- ساقطة في ح.

المقدمات